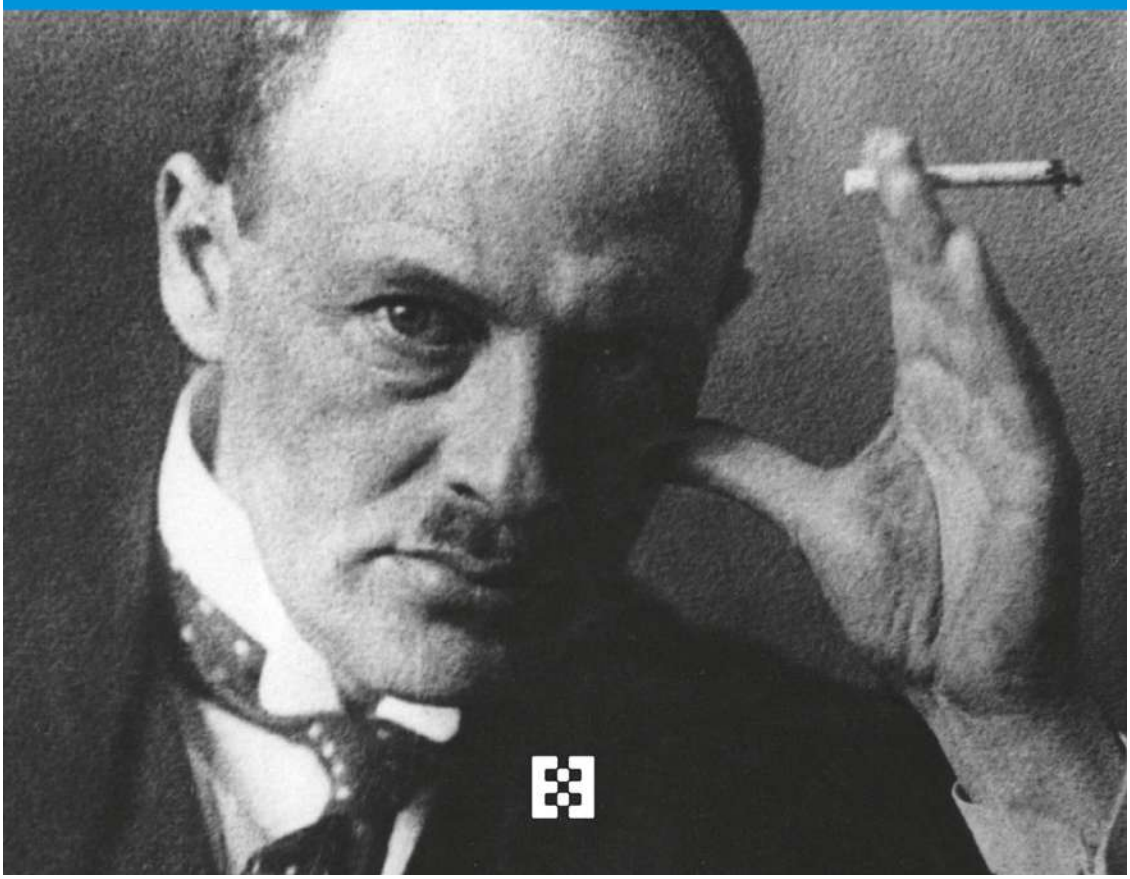
DIETRICH VON HILDEBRAND

La filosofía y la personalidad de MAX SCHELER



La filosofía y la personalidad de Max Scheler

Serie

opuscula philosophica

65

Dietrich von Hildebrand

La filosofía y la personalidad de Max Scheler

Introducción y traducción de Israel Castillo

Título original: Max Schelers Philosophie und PersÖnlichkeit

© Ediciones Encuentro, S. A., Madrid, 2019

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Colección Nuevo Ensayo, nº 39

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

ISBN Epub: 978-84-9055-881-2

Depósito Legal: M-270-2019

Printed in Spain

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Conde de Aranda 20, bajo B - 28001 Madrid - Tel. 915322607

www.edicionesencuentro.com

Introducción

En una autobiografía intelectual publicada poco antes de su muerte[1], Dietrich von Hildebrand describe así su encuentro con la filosofía universitaria alemana de comienzos del siglo pasado y, en particular, con la de Max Scheler:

«Llegué con 17 años a la universidad y estudié Filosofía con Theodor Lipps y Alexander Pfänder en Múnich. Las Investigaciones Lógicas de Husserl tuvieron en los alumnos de Lipps un influjo decisivo. También a mí me entusiasmó profundamente la filosofía objetivista, antipsicologista y antirrelativista del primer Husserl. Me parecía una aurora prometedora en medio del letargo de la filosofía en la Alemania de entonces. Por eso fui yo también en el verano de 1909 a Gotinga para doctorarme con Husserl. Pero cuando en 1913 Husserl publicó sus Ideas, vi con gran dolor —como le ocurrió también a Adolf Reinach— que Husserl se había apartado totalmente de los grandes descubrimientos en la primera edición de las Investigaciones lógicas y que su filosofía se volvía inmanentista y representaba un transcendentalismo radical. El término 'fenomenología', como lo entendía el Husserl tardío y como lo entienden muchos fenomenólogos actuales, no tiene nada que ver con lo que yo denomino fenomenología.

«Por el contrario, dos figuras desempeñaron en mi período de estudio un importante papel, y ello de modo muy diverso: Adolf Reinach y Max Scheler. Conocí a Adolf Reinach en la Pascua del año 1907. En él encontré al filósofo que más me impresionó, por su amor incondicional a la verdad, su fuerza espiritual, su minuciosidad y su claridad únicas. Las conversaciones con él acerca de múltiples cuestiones filosóficas fueron para mí un gran regalo. Él fue luego en Gotinga en 1910 mi único maestro.

«En una fiesta de despedida organizada para el profesor Moritz Geiger, con quien yo había trabado una gran amistad, conocí personalmente, en julio

de 1907, a Max Scheler. Ya había escuchado en una ocasión una conferencia suya que no me había entusiasmado demasiado. Pero aquella era la primera vez en la que tuve una conversación larga con él. Estábamos sentados el uno al lado del otro y hablamos durante toda la tarde. Fue increíblemente amable conmigo y me abrió las puertas de su genial espíritu del modo más generoso. Conversamos sobre los más diversos asuntos, no solo filosóficos, sino también sobre literatura, sobre personas, etc. Fue para mí un banquete espiritual y estaba fascinado por su personalidad. Fue una vivencia muy distinta del encuentro con Reinach. La personalidad noble y veraz de Reinach ganó mi infinita atención y despertó mi confianza incondicional en él y en su espíritu como filósofo. Scheler, en cambio, me embriagó con la abundancia y el estímulo de sus pensamientos y la calidez de su personalidad.

«En los años siguientes asistí sobre todo a las lecciones magistrales y seminarios de Scheler, que constituyeron para mí un gran disfrute. Mi amistad con él crecía cada vez más y pasé con él incontables tardes en cafés sumidos en conversaciones filosóficas. Scheler nunca era aburrido. Cada comentario que hacía era interesante, y muchos de ellos eran profundos y verdaderos. A él le debo inspiraciones inmensas. Pero yo no aceptaba sin más sus ideas sin ningún tipo de crítica. Al contrario, le contradecía con frecuencia y teníamos fuertes discusiones. Scheler vivía de ocurrencias. Lo que se le ocurría —y se le ocurrían muchísimas cosas— lo escribía. Frente a sus intuiciones mantenía una actitud acrítica. No avanzaba nunca hasta llegar a una confrontación de esas intuiciones con lo dado —en una elaboración lenta, progresiva e inapelable de lo dado. Por este motivo se encuentran en sus escritos incontables contradicciones, como por ejemplo en El formalismo de Kant y la ética material de los valores. Pero, como he dicho, todas sus intuiciones eran interesantes y estimulantes, a veces geniales, y, sin embargo, a menudo estaban en contradicción con el ser, llegando a ser erróneas e incluso peligrosas. Él mismo disfrutaba de sus ocurrencias y su amor a la sabiduría no era de tal índole que, frente a ellas, tuviera una actitud crítica y se confrontara con el ser en un esfuerzo tenaz. Cuando en 1920 le dije que había encontrado numerosas contradicciones en su obra sobre ética me dijo: «¡qué pena que no me lo hayas dicho antes, justo ayer salieron los pliegos de imprenta para la nueva edición!». Pero la pregunta acerca de si se le habían escapado

errores filosóficos no pareció turbarle lo más mínimo. En él la pasión por filosofar y desplegar su genial y rico espíritu era más fuerte que el amor último y reverencial a la verdad.

«Lo contrario era el caso de Adolf Reinach, quien investigaba el ser del modo más esmerado y que estaba motivado exclusivamente por un amor ardiente a la verdad.

«Agradezco muchísimas cosas a Scheler, pero no fui su discípulo —ni en lo relativo a la manera y al método del filosofar, ni en lo que toca al contenido de su filosofía. Mi estrecha amistad con Scheler se prolongó desde 1908 hasta 1921. Le quería muchísimo y creo que en aquel tiempo él me consideraba su mejor amigo. También pertenecen a mis más valiosos recuerdos incontables situaciones y vivencias juntos. En tres breves escritos sobre él he intentado hacer justicia a esta figura trágica, desgarrada y extraordinaria».

He aquí a disposición del lector de lengua española esos tres breves escritos, que constituyen sin duda un valioso testimonio de índole filosófica y biográfica acerca de la figura de uno de los más importantes filósofos germanos que conoció el siglo XX: se trata de Max Scheler (1874-1928). Y quien da este testimonio es Dietrich von Hildebrand (1889-1977), filósofo alemán también, con el que Scheler mantuvo una estrecha relación durante casi tres lustros. Los textos que aquí se ofrecen traducidos forman parte de la obra titulada La Humanidad en la encrucijada[2], una recopilación de ensayos y conferencias de Hildebrand publicada en 1954 por su discípula Karla Mertens, que también llevó a cabo posteriormente la publicación de la edición alemana en diez volúmenes de las obras reunidas de quien había sido su maestro.[3]

En la biografía de Dietrich von Hildebrand escrita por su segunda esposa, Alice von Hildebrand, ésta subraya también la profunda huella que la personalidad de Scheler dejó en el joven filósofo: «Aquella tarde de julio de 1907 [momento en el que ambos se conocieron] tuvo una importancia decisiva para el desarrollo filosófico e intelectual de Dietrich von Hildebrand. Haber conocido a Scheler fue sin duda uno de los acontecimientos intelectuales más importantes de su vida.»[4] Y no sólo en lo que concierne al ámbito intelectual y filosófico fue determinante el

encuentro del joven von Hildebrand con Scheler, sino que también en el plano religioso supuso para él un notorio impulso que le llevaría siete años más tarde a ser acogido en el seno de la Iglesia católica. Su esposa nos cuenta al respecto: «Sobre todo fue el pensamiento de Scheler, aún impregnado de catolicismo, al que Dietrich agradeció que se le abriera el camino hacia la Iglesia, así como haber llegado a la convicción de que ésta había recibido y conservado la plenitud de la verdad revelada».[5]

El primero de los textos, de los tres sin duda el de índole más propiamente filosófica, se titula «Max Scheler como filósofo moral». En él Hildebrand pretende hacer un breve balance del alcance y significación de la ética de Scheler y mostrar cuáles son los elementos nuevos y decisivos de la misma, la cual, a pesar de algunos errores que nuestro autor no deja de reconocer, ha significado la reintroducción y profundización filosófica del «resplandeciente y gran reino de los valores morales.»[6] *Según Hildebrand, uno de los mayores logros del pensamiento ético de Scheler ha sido desbancar a la ética kantiana y poner de manifiesto muchas de sus carencias e insuficiencias. A los que han querido ver en la ética de Scheler una mera «crítica inmanente» de la moral kantiana, Hildebrand responde que la aportación ética de Scheler «...desvela verdades positivas de un modo tan claro y luminoso que a través de ella se manifiesta teórica e inequívocamente no solo la falsedad de las tesis kantianas, sino que verdaderamente se abren los ojos de los individuos para todo lo que el hechizo de la ética kantiana había sepultado. Pues incluso entre los que niegan teóricamente la ética kantiana hay muchos que están condicionados por este autor en todo su ethos y que perciben el mundo de lo moral en tinte kantiano».*[7]

Asimismo, en este primer texto Hildebrand hace notar los motivos por los que, según él, los elementos más originales y genuinos de la ética scheleriana son desconocidos y malinterpretados: la causa de esta ignorancia es el desconocimiento generalizado del significado del concepto «valor». En este punto Hildebrand ofrece al lector algunas breves disquisiciones de extraordinaria enjundia filosófica acerca de este concepto y su significado para la ética. Asimismo, esta reflexión está acompañada de una breve mención del papel capital que desempeña la intuición evidente, tal y como la entiende la fenomenología, en el conocimiento filosófico.

Si bien Hildebrand no duda en poner de manifiesto los más importantes logros de la ética scheleriana, no es menos cierto que discute igualmente, haciendo gala de una fina honradez intelectual, aquellos aspectos del pensamiento ético de Scheler que le parecen más criticables y carentes de fundamento. En este sentido, resulta de gran interés su crítica a la postura de Scheler respecto al concepto de deber[8]*. No pasará inadvertido al lector atento que, años más tarde, el filósofo moral polaco Karol Wojtyla retomaría esta misma crítica en su importante trabajo sobre la posibilidad que tiene la ética de Scheler de fundar una ética cristiana.*[9]

A pesar de ello, y en línea con su vehemente crítica a la ética kantiana, Hildebrand admite que, aunque incorrecta e insuficiente, la inadmisión y el rechazo por parte de Scheler de la comprensión kantiana del deber ha producido un fruto indirecto: ha puesto todavía más de relieve la urgente necesidad de superar la falsificación del ethos que ha supuesto el concepto kantiano de deber.[10]

En el segundo de los textos que ofrecemos al lector Hildebrand se ocupa de la convulsa relación de Max Scheler con el mundo de ideas católico. Ante la marea de opiniones acerca de su vinculación al catolicismo y la relevancia que este hecho llegó a adquirir en su modo de hacer filosofía, Hildebrand intenta realizar un balance equilibrado del influjo indudable que ejerció el ideario católico sobre su pensamiento, sin dejar de mostrar al mismo tiempo las múltiples sombras y puntos de desencuentro entre la filosofía de Max Scheler y el catolicismo. El eje central de este segundo texto lo hallamos en una constatación a la que Hildebrand concede enorme importancia a la hora de esclarecer la compleja relación de Scheler con el mundo de ideas católico: se trata del abismo insalvable que existe entre el pensamiento de Scheler antes y después del año 1922, fecha que Hildebrand no duda en determinar como el comienzo de una «decadencia filosófica» que ya no presentaría retroceso alguno hasta su súbita muerte en 1928. En este enclave decisivo de la biografía del muniqués se produce su ruptura definitiva con la Iglesia católica y un vuelco progresivo en gran parte de sus ideas y concepciones filosóficas centrales. Ante tal acontecimiento, Hildebrand se pregunta: «¿Fue dicho giro una configuración consecuente de tendencias ya latentes y que existían con anterioridad, o se da en su filosofía una ruptura y un vuelco total?».[11] *Al*

modo de ver de Hildebrand, parece indudable que en la filosofía temprana de Scheler hallamos ya esbozados de algún modo elementos que después de 1922 pasarán al primer plano de su reflexión filosófica y que serán la causa del mencionado giro en su pensamiento. Asimismo Hildebrand constata que este cambio radical es de índole no solo material; es más bien su modo de hacer filosofía, su aproximación a los fenómenos, lo que se transforma y entra en abierta contradicción con la propuesta filosófica defendida por Scheler en el período anterior a 1922.[12]

El valioso testimonio de Hildebrand en este segundo capítulo se aproxima a las posibles causas de los continuos movimientos espirituales y religiosos en la vida de Scheler, de modo especial en lo que se refiere a sus vaivenes existenciales dentro y fuera de la Iglesia católica, que lo configuraron como un pensador brillante e intuitivo como pocos, pero en algunos momentos no carente de una cierta incoherencia y superficialidad.

El tercer y último texto, dedicado a la personalidad de Max Scheler, está centrado en la estrechísima conexión que, en opinión de Hildebrand, existe entre el desarrollo filosófico e intelectual de Scheler y su turbulenta biografía. Como había hecho ya en los dos capítulos anteriores, Hildebrand concede una gran relevancia a esta reciprocidad de vida y pensamiento en su amigo muniqués, en el cual podemos constatar una vez más cómo nunca el pensamiento de un filósofo es ajeno o independiente de su recorrido vital. Estas páginas suponen un esfuerzo de Hildebrand por poner de relieve la genuina simbiosis que tuvo lugar en el interior de su amigo, al que llega a caracterizar como una especie de ilusionista del espíritu que oscila entre la genialidad fugaz y la superficialidad, la hondura filosófica y la falta de rigor; en resumen, Hildebrand retrata de modo diáfano la paradoja de un hombre dotado de una extraordinaria inteligencia, pero incapaz del reposo contemplativo ante los fenómenos que magistralmente había intuido. Unas palabras del propio Scheler confirman de modo certero este retrato espiritual: «Quiero recomenzar cada mañana mi vida, sin ataduras de ningún tipo que procedan de lo anteriormente vivido.»[13] *Lejos de responder a una arraigada malevolencia espiritual, Hildebrand insiste más bien en que la patente discontinuidad e inestabilidad en la personalidad de Scheler son fruto de un cierto infantilismo: zarandeado por oleadas de entusiasmo fugaz hacia objetos o*

personas, nada parecía estar más lejos del espíritu de Scheler que la perseverancia madura que no descansa hasta agotar el fenómeno al que dedica toda su atención. Uno de los rasgos más paradójicos que Hildebrand encuentra en su gran amigo es la incapacidad de traspasar la categoría de «interesante» o «atractivo» en su trato con las personas: él, cuya reflexión antropológica estuvo tan centrada en el hecho de que es imposible conocer a personas como «objetos», vivió incomprensiblemente una realidad muy alejada de este pensamiento y se mostró en incontables ocasiones como alguien incapaz de verdadera compasión y comprensión profunda para con sus semejantes.

Valga esta breve introducción para despertar el interés del lector por las bellas páginas de filosofía y vida que Dietrich von Hildebrand nos ha legado acerca de su gran amigo Max Scheler. Desde la experiencia de una larga y profunda amistad con él, Hildebrand expone con claridad y honradez intelectual la confluencia de factores, tanto biográficos como intelectuales, que modelaron el carácter y la filosofía de este hombre excepcional, cuya capacidad para intuir nuevos horizontes en las cuestiones tradicionales del pensamiento era y todavía hoy continua siendo una fuente inagotable de reflexión para los amantes de la filosofía.

Quiero agradecer cordialmente a mi amigo Juan Miguel Palacios su generosa ayuda en la revisión de la traducción de estas interesantes líneas filosóficas y biográficas de un autor como Dietrich von Hildebrand, uno de los máximos exponentes de la fenomenología aplicada al pensamiento ético, cuyas obras todavía hoy resultarán del máximo interés para el lector español.

Israel Castillo

(Madrid)

1. Max Scheler como filósofo moral

En nuestro tiempo, aún filosóficamente estéril en amplios círculos, se pregunta con demasiada ligereza, a la hora de valorar a un filósofo y su trabajo, si todo en sus constataciones está libre de contradicción, si no se encuentran en uno u otro lugar huecos en su sistema de pensamiento o si algunos de sus elementos permanecen inexplicados, en vez de preguntar primeramente por la profundidad con la que el autor ha penetrado en el terreno del ser, qué hechos más profundos ha descubierto o aquello que del mundo de lo real y de lo ideal ha entendido por primera vez. Y sin embargo es la última de estas cuestiones la que ante todo resulta de vital importancia para la valoración de un filósofo y de su aportación objetiva. La primera exigencia para un filósofo es el ojo espiritual que, en una sólida y humilde actitud fundamental, abierto, capaz de ver y no nublado por arbitrariedad o capricho espiritual de ningún tipo, capta las cosas tal y como son, considerando todos los hechos, comenzando con un reverencial asombro y culminando en un comprender profundo, sin que por ello todo deba ser explicado en su totalidad y llevado a un sistema completo. Por supuesto, semejante explicación total en un sistema completo es lo ideal. Pero el despliegue y la maduración de una concepción del mundo nuevamente fecundada por profundas intuiciones es un proceso que exige, en todo su transcurso, la más atenta y manifiesta circunspección, para que la tendencia, en sí misma natural, a la formación sistemática nunca supere la medida de lo que se nos ha abierto en nuestro conocimiento como forma objetiva del ser. El sistema perfecto, que es el fruto último de una adecuada penetración del ser que, en su perfección, excluye efectivamente toda contradicción, es lo que en menor medida debería ser puesto como exigencia al comienzo. Pues el valor de un sistema puede residir exclusivamente en que éste sea una imagen total y adecuada de la estructura real y objetiva de las cosas; su ausencia de contradicción y completitud solo inmanentes no poseen como tales ningún significado más profundo. Que alguien conozca una parte importante del ser en toda su profundidad y que aquí posibilite a otros, a través de una explicación real y clara, un más amplio penetrar en la misma

—aunque muchas cosas permanezcan aún opacas y el filósofo incurra en ciertas contradicciones dentro de sus planteamientos, que tienden precisamente a algo difícil de captar—, es, por ello, mucho más importante que alguien capture el aspecto superficial de las cosas en una red de conceptos sostenida desde fuera, por muy completa e inmanentemente lógica que sea. Resulta sencillo evitar contradicciones si se plantean hipótesis en las cuales solo se tiende a aportar una explicación plausible del mundo con la cual uno puede «salir del paso». Pero la verdadera tarea de la filosofía no puede jamás consistir en esto. Con frecuencia encontramos que un aspecto profundo en el recinto del ser es descubierto por un gran pensador, sin que se resuelvan con ello ni todos los problemas desencadenados a través de dicho descubrimiento ni las dificultades que se derivan de él como una consecuencia. Así ocurre, por ejemplo, con uno de los más grandes descubrimientos filosóficos de todos los tiempos: con el descubrimiento de las ideas por Platón. Antes de que tuviera lugar, pudo haber sido más sencillo introducir todo en un sistema completo según la forma, y, sin embargo, dicho sistema debía ser, fundamentalmente y según la cosa, insuficiente y erróneo, pues dejaba completamente fuera de consideración la profundidad de un recinto del ser. Erigir un sistema cerrado se vuelve aún más complejo cuanto más profundamente se penetra en el reino del ser; y, sin embargo, la unidad sistemática resulta solo de la perfecta y más última incursión, que es un verdadero trasunto de las relaciones objetivas del ser. La renuncia a una ausencia de contradicción y la imposibilidad de mostrar la coherencia de lo conocido individualmente como claro y seguro pueden por tanto manifestar un progreso filosófico realmente extraordinario si están fundadas en una auténtica inmersión profunda en la esfera del ser.

Si contemplamos los escritos éticos de Max Scheler bajo este punto de vista, no podemos menos de decir que en ellos se da de manera palmaria un ejemplo como el que planteaban nuestras consideraciones anteriores. En estos escritos se abre un nuevo acceso a un ámbito importante del ser. Finalmente, después de un largo tiempo, se rompe de verdad el inmenso hechizo que Kant había ejercido sobre la mayor parte de los éticos alemanes. Scheler no solo ha destronado por vez primera la ética kantiana y ha alcanzado su nervio vital, sino que también ha redescubierto puntos centrales del mundo de lo moral y realizado el grandioso intento de hacer

justicia nuevamente en la ética al mundo de valores morales que se desvelan a la humanidad en el cristianismo y que nos vienen al encuentro en múltiples obras de carácter ascético, como sobre todo en la misma vida santa de la Iglesia —llegando a sobrepasar incluso, en algunos de estos aspectos, los límites de la gran ética tradicional—.

Esta contribución de Scheler a la ética, que nos obliga a calificar su obra como la más significativa, con mucho, en este ámbito desde hace tiempo, no desaparece por el hecho de que en lo individual (su obra) presente una infinidad de imperfecciones. Muchas cuestiones importantes que colindan de modo natural con sus constataciones son tratadas tan solo de refilón y permanecen sin respuesta, y algunas de sus más profundas intuiciones son captadas de tal manera que se encuentran unas junto a otras sin relación alguna entre ellas o incluso —formuladas según el nivel alcanzado de explicación— textualmente se contradicen. Aun más: en un gran número de lugares de sus escritos éticos se puede observar un proceso por el cual se añade un constructo a lo captado en el ser objetivo, y especialmente a partir de ciertas alternativas se toman decisiones, aunque no existe una razón objetiva concluyente para ellas. Apenas es necesario decir que de ningún modo todos los defectos que encontramos en las obras éticas de Scheler están condicionados, en el sentido de nuestra exposición anterior, por la situación que se da al penetrar en esferas filosóficas descubiertas por primera vez. Más bien resulta claro que no pocas de sus —en parte profundas y básicas— imperfecciones y errores hubiesen sido absolutamente evitables y solo hallan su causa en determinadas particularidades de Scheler.

Señalemos brevemente algunos de los casos en los que Scheler —siempre más o menos en contra de su propia intención más profunda, y a menudo también movido por un elemento objetivo y no captado suficientemente— formula afirmaciones manifiestamente incorrectas. En la determinación de la relación de los valores «bueno» y «malo» con los demás valores, Scheler deja a los primeros esencialmente aprisionados «en la esfera del querer en la realización de un valor, más alto». Prescindiendo de que el valor que se halla del lado del objeto no necesita en absoluto estar dado y pretendido como «superior», el terreno de lo moral estaría precisamente limitado, según esta afirmación, a aquellos límites más estrechos cuya ruptura

representa justamente uno de los méritos principales de Scheler para la ética. Igualmente errónea es su afirmación tanto de que el valor «bueno» como tal no puede ser pretendido con sentido, como que una tal intención significaría necesariamente fariseísmo. Scheler ignora que es en sí mismo muy bien posible por esencia pretender el ser bueno no en miras de la exaltación de la propia persona, sino por uno mismo y ante todo para gloria de Dios; que en este caso lo exigido objetivamente no es la exclusión de aquellas intenciones de valor, sino su inserción en el orden objetivo prediseñado de las inclinaciones de valor. Como a continuación pondremos de relieve de un gran número de ejemplos posibles, Scheler yerra también en sus tesis de que, primero, en toda ética teleológica la acción moral debe tener necesariamente el carácter de un mero medio; segundo, que se debe hacer la distinción entre valores absolutos y valores «relativos a la existencia» (lo aludido aquí con este término no es en absoluto un valor); y, finalmente, también en su tesis de que la alegría, contrapuesta de manera absolutamente insostenible en su carácter de «reacción de respuesta», junto con la venganza, la compasión, y otros, a los «actos» (como conocer, amar, odiar, querer) y «funciones» (como oír, ver, sentir), es inferior axiológicamente a aquellos otros tipos. Aún más profundos y fatales son, sin embargo, los errores que Scheler comete cuando afirma que la beatitud no puede ser pretendida como recompensa —en este caso se le escapa totalmente la posibilidad de una beatitud que no procede de dentro sino que es regalada desde fuera, de modo análogo al hacer feliz en el recibir el amor[14]—, y sobre todo cuando afirma que Dios no imparte recompensa y castigo.

En el transcurso de nuestra exposición tendremos todavía que hablar con más detenimiento sobre un buen número de ejemplos especialmente importantes e instructivos. Pero incluso esos errores reales no consiguen suprimir la gran importancia objetiva de sus obras éticas. También respecto a los mencionados errores permanece inalterable el hecho de que los escritos sobre ética de Scheler pertenecen al número no demasiado grande de obras éticas que, más allá del marco de una función exclusivamente referida a la historia del pensamiento, poseen verdaderamente un significado duradero y atemporal.

Un ejemplo de que la ética de Scheler pasa por ser después de todo, y a pesar de un cierto reconocimiento en lo individual, una más de las múltiples y arbitrarias desviaciones modernas del verdadero camino es la detenida discusión sobre sus escritos éticos realizada por Michael Wittmann.[15] No cambia nada en ello el que Wittmann reconozca reiteradamente la crítica de Scheler a Kant, pues tampoco ahí es conocido lo absolutamente nuevo y decisivo de la aportación de Scheler; no se ve que dicha aportación no contiene una crítica inmanente de Kant, sino que desvela verdades positivas de un modo tan claro y luminoso que a través de ella se manifiesta teórica e inequívocamente no solo la falsedad de las tesis kantianas, sino que verdaderamente se abren los ojos de los individuos para todo lo que el hechizo de la ética kantiana había sepultado. Pues incluso entre los que niegan teóricamente la ética kantiana hay muchos que están condicionados por este autor en todo su ethos y que perciben el mundo de lo moral en tinte kantiano.

Por tanto, frente a esta situación nuestro deber aparece como doble: si bien, por una parte, es absolutamente necesario oponerse, sin miramientos, a los numerosos y en parte profundos errores de Scheler, es, por otra, absolutamente exigible, frente a un malentendido fundamental como se encuentra, por ejemplo, en Wittmann, hacer valer del modo más claro y concreto desde el punto de vista tanto histórico como filosófico el contenido de verdad tan significativo y extraordinario del pensamiento de este autor.

En toda crítica adecuada de la ética de Scheler es, sobre todo, exigible no ignorar la gran profundización de toda la cuestión ética que ha introducido, así como ver que, frente a otros muchos escritos sobre ética, los cuales, en el mejor de los casos, son inconsistentes, epigónicos y permanecen en la periferia, en los escritos de Scheler vuelve a reintroducirse en el campo de la investigación ética por primera vez y en toda su profundidad el resplandeciente y gran reino de los valores morales; y, finalmente, no predisponerse de modo muy general a un fenómeno espiritual de mediocre significación. Que este no es el caso de Wittmann lo demuestra entre otras cosas el que este autor coloque a Scheler junto a Windelband, Rickert y Messer. Pues, si bien es cierto que en Scheler se puede hallar, en algunos lugares, una analogía formal con las tesis de estos filósofos, el abismo que, desde el punto de vista ético, lo separa de ellos es tan grande que el

equipararlos solo es posible si se ignora el hecho de que efectivamente solo a través de Scheler se reabrió el camino para la investigación ética, y que con él se creó el contacto con el vivo mundo de los valores éticos y se introdujo un nivel de discusión acerca de cuestiones éticas que de ningún modo encontramos en los escritos de los filósofos que acabamos de mencionar.

El completo desconocimiento de la genuina y única significación en el mundo actual de la figura de Scheler procede evidentemente en muchos de que se ignora la esencia de la ética como doctrina de los valores y, en consecuencia, tampoco se entiende el concepto de valor de Scheler. El concepto de valor que en la actualidad está múltiplemente extendido no tiene absolutamente nada que ver con el concepto scheleriano de valor; el concepto de valor utilizado por la llamada filosofía de los valores se encuentra especialmente alejado del concepto de valor de Scheler. No le falta razón a Wittmann cuando insiste en que la suspensión scheleriana del concepto de fin no está en modo alguno justificada, y que aquí Scheler combate solo un concepto de fin unilateralmente captado por él mismo, sin considerar con ello otras posibles ideas de fin, entre ellas la clásica. No obstante, resultaría muy erróneo creer que el concepto de valor presupone el de fin o que aquél se deduce en cierto modo de este último. Más bien al contrario, el concepto de valor es más fundamental y primario que el de fin y este último puede ser elevado más allá de su carácter puramente formal y adquirir importancia para la ética sólo si mantiene la idea de valor como su fundamento. El elemento apetitivo ideal y que constituye la forma del fin adquiere tanto su sentido de existencia como su específica tensión interna por esencia sólo del contenido cualitativo y significativo de lo teleológicamente pretendido. Y de este modo también en la relación entre fin inmanente y valor es éste último el que constituye el elemento primario que concede al fin su fundamentación con sentido y, en consecuencia, debe ser visto y entendido ya como valor para poder ser considerado como objetivo de la finalidad inmanente. Por esta razón no puedo explicar ni la bondad moral ni la belleza remitiéndolas a la consecución de un fin inmanente. Para conocer con verdad el fin inmanente de un ser tengo más bien que haber captado primero la idea de valor que corresponde específicamente a la esencia de dicho ser; pues su fin inmanente puede consistir únicamente en que este ser se convierta en portador del más alto

valor que, según su naturaleza, es capaz de llevar. Si, no obstante, se quiere recurrir a Dios como el fin más alto, no se debería olvidar que la idea de valor ya está contenida en la idea de Dios y que Dios es el bueno por excelencia: el bien más alto incluye ya el concepto de valor.

Mientras se siga creyendo poder deducir de cualquier modo el valor de la idea formal de fin —y se puede hablar también de un fin inmanente—, mientras no se haya entendido qué cualidad última está dada en los valores «bondad», «belleza» y otros más, cuya significatividad interna e inmanente no se puede «fundamentar», aunque sí se puede comprender con evidencia y entender con verdad, no se habrá visto ni entendido lo que Scheler y la fenomenología quieren decir con «valor», ese elemento que posee un significado tan fundamental en la totalidad del ser y que desempeña un papel tan central en la vida de cada individuo.

Este desconocimiento de la esencia de los valores está, por su parte, condicionado sobre todo porque, muy en el sentido de la moderna filosofía, no se ve la importancia fundamental que para todo el conocimiento filosófico le corresponde a la intuición evidente. Para muchos, ésta no significa más que una fuente de estímulos, mientras que en realidad es ella el fundamento del conocimiento filosófico, —como tampoco Wittmann ve el abismo que separa el concepto de intuición de la fenomenología de la intuición irracional de Bergson—. De hecho, Bergson se coloca en una contraposición irreconciliable con la ratio, quiere colocar un contacto inmediato y vital en el lugar de todo conocimiento espiritual que capta —incluida la intuición evidente en sentido fenomenológico—, ya que para él todo conocimiento espiritual que capta equivale a falsificar subjetivamente. La fenomenología en cambio, totalmente al contrario de lo que afirma Bergson, entiende por intuición una forma de sencilla intuición evidente, que es precisamente el prototipo y punto culminante de todo captar espiritual y que representa el vínculo más profundo y verdadero con la ratio objetiva. No se entiende aquí otra cosa que aquella intuición evidente gracias a la cual conocemos y constatamos no sólo las leyes de esencia axiomáticas de la aritmética y de la geometría euclídea, sino también los hechos fundamentales de la lógica y sobre todo de la ontología. Y tampoco Scheler entiende por intuición o visión de esencias una visión mistagógica o un irracional ir más allá de las formas de ser objetivas y racionales, sino

justamente aquella sencilla y sobria intuición evidente —desde el punto de vista objetivo más que conocida por la Antigüedad y la Edad Media—. Si bien es cierto que Scheler en muchas de sus posiciones que él cree fundadas en intuiciones sigue en realidad exclusivamente ocurrencias subjetivas y que de manera imprudente toma por evidentes cosas que en verdad no lo son, todo ello va en detrimento tan sólo del mismo Scheler, no del método intuitivo, pues en estos casos no se deja guiar lo suficiente por la intuición y lo dado en ella, como, del mismo modo, no se deberían atribuir sin más errores efectivos de la Escolástica al método escolástico.

La objeción de que Scheler, por una parte, caracteriza los valores como fenómenos originarios que son irreductibles, y, por otra, dice que dichos valores están incluidos en Dios, y, por tanto, sí que busca de ellos una explicación última, está íntimamente relacionada con el ya mencionado no ver la esencia de los valores, así como con el desconocimiento general del método de que aquí estamos tratando. Cuando Scheler habla de fenómenos originarios quiere decir con ello que se trata de contenidos que representan la esencialidad fundamental de toda una esfera y que constituyen un recinto muy propio por sí, de tal modo que lo específico que ellos significan y que en sí comprenden según su contenido decisivo no puede ser entendido en modo alguno partiendo de otra cosa. De ningún modo se está afirmando con ello que no puedan estar fundados esencialmente en otra cosa, o sea, que presupongan otra cosa. Solo ciertas formas del estar fundado se oponen al carácter del fenómeno originario en el sentido de Scheler. Cuando un contenido está fundado en otro en modo tal que a través de su relación con este último se agota en todo su contenido, como es el caso, por ejemplo, de la cualidad «útil», con ello se da no solo el hecho de que dicho contenido no representa un fenómeno originario, sino que ni siquiera constituye realmente algo nuevo y propio en sentido pleno, para cuya captación se requiriera de una intuición propia.

Pero tampoco un tal contenido fundado, como acaso sea la exigencia específica que se nos dirige por parte de los valores morales significativos, podemos caracterizarlo como fenómeno originario. Aunque para su captación es necesaria una intuición especial, sin embargo no lleva su ratio completamente en sí, no es en sí mismo significativo, requiere de una fundamentación última y puede ser entendido exclusivamente desde su

sustrato, el valor. También este modo de fundamentación, que podemos denominar «fundamentación de sentido», se opone aún al carácter del fenómeno originario. Por el contrario, esto ya no vale de modo general para una fundamentación como la que poseen las cualidades en tanto que accidentes en una substancia. El contenido propio específico, acaso, de la cromaticidad no puede ser entendido en modo alguno desde la esencia de la substancia que, ella sola, se considera portadora de esa cualidad. Más bien tengo primero que haber captado y entendido la esencia ideal y totalmente independiente del color, además de la esencia de ciertas substancias, para poder entender que los colores se convierten en reales solo como propiedades justamente de esa substancia. Con otras palabras: solo por razón de un entender independiente de los colores es también cognoscible el lado del portador que hace posible que él esté capacitado para ser de color. Si, al contrario, le contase a un daltónico todo lo que podemos constatar acerca de los fundamentos ontológicos del mundo de los colores, el mundo de los colores le permanecería absolutamente desconocido, no sería así si la eficiencia ontológicamente constitutiva que procede del portador alcanzara hasta el núcleo decisivo de la cualidad del color. Resulta del todo inaceptable afirmar que la cualidad del color como tal halla en su mismo portador una explicación sostenible. Aún peor es si se confunde la ya mencionada fundamentación de tipo ontológico no solo con la fundamentación de sentido, sino con la fundamentación causal de la ciencia natural. Pues sería ciertamente necesaria una discusión acerca de que la información sobre cuáles son las condiciones reales que se deben cumplir para que aparezcan impresiones del color no explica en absoluto la cualidad del color.

Lo dicho vale mutatis mutandis en mayor medida para los valores, que son fenómenos originarios en un sentido aún más propio que los colores. La cuestión de si a ellos les es propia alguna fundamentación y como esta puede captarse no se ve alterada por el hecho de que los valores lleven totalmente en sí su ratio. Sería completamente absurdo buscar para ellos una fundamentación similar a la exigencia mencionada más arriba, que justamente se remonta a los valores como su fundamentación. Si se quiere preguntar a estos valores de donde poseen su significado, de igual modo que tenemos que preguntar por qué debemos perdonar en vez de vengarnos, esta misma sería la prueba de que aún no se ha captado su esencia (la de los

valores). Sin embargo, como ya subrayábamos anteriormente, el carácter de fenómeno originario de los valores no excluye en absoluto que estén fundados en algo. Prescindiendo de la fundamentación de los valores individuales en sus portadores —por ejemplo de la bondad moral en un acto de perdón—, también es totalmente correcto el caracterizar estos fenómenos originarios en un sentido especial como fundados en Dios. Naturalmente, esta relación de fundamentación resulta muy compleja y misteriosa. Pero de nuevo en este caso, incluso aquí en una medida muy especial, habla en esta dificultad de igual manera la profundidad positiva e infinitamente rica, mientras que la misma enmudece inmediatamente y se cierra en cierto modo si se intenta evadir en mínima medida la magnitud total de la problemática violando el carácter de fenómeno originario de los valores o su fundamentación en Dios. Por ello es mejor conformarse, como Scheler, desde el comienzo en este punto con insinuaciones a no ver el problema en absoluto o enterrarlo a través de 'soluciones' inadecuadas. Naturalmente, esto último no aspira a los grandiosos planteamientos en los que la Escolástica intenta solucionar el problema de la relación del orden (cósmico) moral con Dios. No obstante, hemos de tener en cuenta que el descubrimiento filosófico de los valores también a este respecto ha creado una nueva situación que debe madurar inmanentemente hasta un cierto grado, para poder asimilar los profundos intentos de solución de la tradición clásica según su contenido.

Cuando, además, se le reprocha a Scheler su pretensión de aclarar la esencia de la moralidad desde una doctrina general de los valores, y se le objeta que resulta incomprensible en qué medida «estipulaciones abstractas» expliquen la esencia específica de lo moral, subyace a todo ello, una vez más, un malentendido. Scheler exigirá para cada nuevo tipo general de valores una nueva intuición —así también para los morales y moralmente significativos —, como yo requiero de una nueva intuición para el conocimiento del color rojo aunque ya conozca la esencia de la cromaticidad como tal y el color azul y amarillo. Pero, a pesar de ello, todo lo que está en la esencia de la cromaticidad vale para cualquier otro tipo de color nuevo y posible, también los que me son desconocidos, —por ejemplo, el color presupone esencialmente la extensión para poder convertirse en real, o el hecho de que todo color tiene un grado de saturación, etc—. En el mismo sentido a Scheler no le falta razón cuando exige una doctrina general de los valores

en la que estén situadas las leyes de esencia que valen para todos los valores, también para los morales. Scheler será el primero en admitir que con el conocimiento de las leyes generales de esencia para valores aun no conocemos la esencia específica de los valores morales individuales, aunque con ello sabemos ya algo que les es propio, así como que esta esencia específica nunca puede ser deducida de aquellas leyes generales de esencias. Pero resulta totalmente erróneo el que por ello quisiera negarse que toda doctrina general de los valores posee algún significado para la ética. Dicha doctrina tiene tanto valor para la ética como la ontología general para el conocimiento de un recinto concreto del ser y es necesaria en su lugar del mismo modo que aquella.

Lo que Wittmann menciona como ejemplo de los peligros del tan «abstracto modo de ver» propio de la doctrina general de los valores, es decir, que la frase formulada generalmente por Scheler: «Los valores no se basan en el sacrificio y los costes que se emplean para sus portadores», no encuentra aplicación en valores morales, ya que estos se distinguen justamente en este punto de los demás valores, procede igualmente de una errónea comprensión de toda la cuestión sobre la que aquí estamos tratando. Los objetos no se convierten en valiosos porque yo realice grandes sacrificios por ellos, aun cuando tales sacrificios pueden convertirse fácilmente en fuente de una ilusión pasajera para mí. Esto vale para todos los valores, también para los morales. Si yo tengo a alguien por bueno moralmente, o al menos por especialmente digno de ser amado, por el hecho de que me he sacrificado y he sufrido mucho por él, existe ahí un engaño, así como en todos los casos análogos de otros recintos de valor, pues el valor moral y el ser digno de ser amado de la persona mencionada dependen exclusivamente de su propia constitución cualitativa y no de lo que él me ha costado. Con ello no se niega de ningún modo que mi entrega a un valor auténtico —acaso a la salvación del alma de otro—, presuponga la igualdad del resto de elementos que determinan la altura de valor, y crezca moralmente en valor cuanto más grandes sacrificios estén vinculados a él, que, por tanto, una entrega unida a sacrificios en favor de un valor auténtico, ceteris paribus, sea portadora de valores más altos. Scheler situará también el martirio por la fe verdadera más alto moralmente que la mera confesión de la misma, pero niega que el contenido de fe reciba un valor por el hecho de que se padezca la muerte por su causa, y en ello es correcto su parecer.

Si bien es cierto que debemos rechazar decididamente la crítica de Wittmann a la ética como doctrina material de los valores, pues apenas consigue asomarse a la peculiaridad de lo que aquí se entiende propiamente y expresado filosóficamente por primera vez con el término «valor», no podemos dejar de darle la razón cuando caracteriza como erróneo el radical rechazo por parte de Scheler de todo lo que subyace al concepto de deber, aunque estamos muy lejos de tener por correctos su planteamiento del problema y su explicación positiva. Cuando Scheler no tiene en cuenta que de cada portador de un valor auténtico parte una exigencia de volverse hacia él de un modo especial, pasa por alto con ello uno de los aspectos más centrales no solo de la ética, sino en general de toda la doctrina de los valores, —es decir, que a todo portador de una cualidad axiológicamente significativa le corresponde una respuesta concreta de nuestra parte: a lo positivo valioso una respuesta afirmativa, a lo de valor negativo una de rechazo—, pudiendo consistir esta respuesta en el querer (en sentido estricto), o en un amor sancionado desde el centro libre y consciente de la persona, entusiasmo, admiración, alegría, etc.[16] Para cada una de las mencionadas «respuestas al valor» es característico que se realizan en la conciencia de algo objetivamente adecuado y exigido, que está completamente desvinculado de la arbitrariedad y el estado de ánimo de la propia persona. Y los valores por los que es bueno moralmente interesarse de modo específico exigen un semejante volverse hacia ellos en una forma incomparablemente más acentuada y decidida que el resto de los valores, en una forma que presenta esencialmente el carácter específico del deber.

Que Scheler no haga justicia a un hecho tan fundamental está relacionado con que no avanzó lo suficiente en su elaboración de la esencia de los valores, así como con el hecho de que no separó en toda su fundamental diversidad el recinto de lo agradable y satisfactorio para mí —incluso de lo relativo a mi soberbia y a mi concupiscencia— del reino de lo bello y lo bueno en sí, de lo que por sí mismo complace a Dios, y con que, por el contrario, reduce esta diferencia fundamental a una diferencia de altura, y reduce todo lo malo moralmente a una mera preferencia errónea. Solo en el momento en el cual la esencia de los valores es captada en su peculiar significación independiente de nuestra satisfacción y estos valores se destacan clara y distintamente sobre lo meramente satisfactorio para mí, puedo entender claramente también su carácter objetivo de exigencia. Pero

entonces entiendo también que no tengo que buscar una fundamentación ulterior para dicha exigencia, sino que, por el contrario, ella misma procede con sentido de la cualidad de valor, como, así también, la exigencia moral última y más alta, la de amar a Dios por encima de todo y obedecerle, no está primariamente fundada en un mandamiento positivo, sino que se funda en que Dios, como quintaesencia de todos los valores, y como señor santo e infinitamente bondadoso, es digno de amor sobre todo lo demás, y que, en razón de su esencia, y no solo por su voluntad, se exigen de nuestra parte una entrega y un sometimiento totales: Quoniam tu solus sanctus, tu solus dominus, tu solus altissimus.[17] Pero la lucha de Scheler contra la idea del deber ha producido un importante fruto indirecto. No basta con demostrar formalmente la ceguera y la no fundamentación de la comprensión kantiana del deber en el sentido de un 'imperativo categórico'; debe superarse también la total falsificación del ethos que a través del concepto kantiano de deber se ha arraigado en amplios círculos dentro de Alemania —hasta lo más profundo en las filas de los católicos, incluso de pensadores católicos, y en algunos casos en los púlpitos—. El ethos kantiano de la autoestima, que posee su prototipo clásico en el cumplimiento leal del deber de funcionario, el reducir todo el amplio y resplandeciente reino de las virtudes, de la humildad, de la mansedumbre, de la pureza, de la justicia y del amor, de las cuales la verdadera ética tendría que tratar en primera línea, a la mera buena voluntad, se había filtrado subrepticiamente de tal modo que la gran mayoría, al oír la palabra 'moralidad', tenía ante los ojos este ethos indigente y buscaba lo moral únicamente en la esfera del actuar y del querer (en el estrecho sentido moderno), en vez de buscarlo en todo el reino de las tomas de posición (querer en sentido amplio y antes usual) y del ser de la persona. Puede que sea vergonzoso para nosotros, católicos alemanes, pero es un hecho: ha podido transcurrir un tan largo período de tiempo hasta que —entre otras cosas sobre todo gracias a la acción de Scheler— empezamos verdaderamente a darnos cuenta de cuán profundamente nosotros mismos habíamos sido contagiados por aquel ethos falsificado que, unido al concepto de deber, se volvió tan vivo interiormente para muchos, aun cuando ellos entendían dicho concepto, en lo relativo a la forma, de modo muy diverso a Kant.

Sin ninguna duda Scheler vuelve a equivocarse cuando niega que el amor pueda ser mandado. También aquí se queda parado a medio camino. Sin

embargo, no olvidemos cuánto bien ha producido este autor haciéndole a la esencia del amor en su plenitud, profundidad y esplendor mucha más justicia que toda la más moderna filosofía, así como conduciéndonos a la evidente intuición de lo inaceptable que resulta reinterpretar el amor como un mero acto de obediencia y cumplimiento del deber frente al prójimo. Agradezcámosle solo el haber replanteado el problema en su profundidad, a pesar de que lo solucionó de modo erróneo. Él fue quien puso el cerrojo a esa pobre infravaloración y esterilización de todo lo éticamente relevante, a aquella tendencia de reducir el esplendoroso mundo de los valores morales al indigente recinto de lo que «se puede exigir a todos». Lo que es bueno moralmente está ya exigido de forma objetiva y debe ser en sí mismo —aun sin considerar si pertenece a lo que podemos realizar de modo inmediato—.

Lo que debe ser mandado no puede ser desnaturalizado hasta el punto de aparecer sin más como ordenable, sino que el concepto de mandamiento tiene que ser tan profundamente entendido y tan ampliamente captado como lo exige todo lo mandado en una aprehensión más plena. En este sentido profundo no es solo ordenable lo que podemos realizar directamente, como por ejemplo las acciones, sino también todo aquello para cuya realización podemos hacer algo indirectamente. No podemos ordenar en nosotros el total amor cristiano al prójimo como si se tratara de decisiones o acciones, pero sí podemos realizar un gran esfuerzo en aras de hacernos libres para ese amor, y es culpa nuestra si no quitamos todos los impedimentos que entorpecen el despliegue de ese amor, que al mismo tiempo es él mismo siempre una gracia.

Uno de los mayores y más lamentables errores de Scheler es seguramente su comprensión de la esencia de la persona, sobre todo su negación de la substancialidad de la misma. Lo específico de la persona espiritual como sujeto consciente, como esencia con un ser completamente nuevo, iluminado desde dentro y «que se posee a sí mismo», ha sido comprendido por Scheler sólo de un modo parcial, de modo que no ve que la persona, precisamente en cuanto es esa esencia consciente, representa la substancia más real. De ahí procede también la falsa concepción de que la persona no pueda nunca hacer las veces de objeto y de que ésta solo se pueda entender en la realización.

Se han reprochado con razón a Max Scheler su innegable falta de fiabilidad en la utilización de datos históricos y un buen número de supuestas imperfecciones de su estilo. Aún peor que la inexactitud en el citar es la arbitrariedad con la que Scheler arranca pasajes del contexto y los interpreta en el sentido de su tesis respectiva, sin acompañar comprensivamente y en su totalidad la intención más profunda del autor. Pero, a pesar de ello, la rectificación objetiva por la que a menudo clama la ética de Scheler y para la cual ella misma contiene un insustituible trabajo de preparación, representa una labor tan seria y que exige de todas las fuerzas positivas que solo se puede llevar a cabo provechosamente desde el espíritu de alegría por la positiva contribución de Scheler, una alegría que uno no puede dejarse arrebatar a causa de todas esas carencias internas.

Finalmente tenemos que decir: Scheler ha captado por primera vez de modo expresamente filosófico puntos verdaderamente centrales de lo ético, —realidades que desde hace mucho tiempo son obvias para la literatura ascético-mística de nuestra santa Iglesia, a las que filosóficamente nunca se les llegó a hacer justicia del todo—; y con ello ha profundizado infinitamente la cuestión ética en comparación con la literatura ética desde Kant. Cierto es que, al mismo tiempo, ha abandonado conocimientos centrales de la ética cristiana clásica y por ello requiere irremediablemente una crítica severa, si bien una crítica que consiste en continuar trabajando en la solución de los profundos problemas planteados por Scheler a través de una penetración aun más profunda en la cosa, por la cual las grandes y seguras verdades de la ética católica tradicional sean investigadas de un modo más certero y en su intención originaria. Pero sea dicho expresamente: ello vale exclusivamente para Scheler como filósofo moral. Sobre cuál sea la significación que corresponde a sus contribuciones a la filosofía de la religión no se ha prejuzgado, al considerar su importancia como filósofo moral, nada en absoluto. Pero esta cuestión tampoco era objeto de discusión en este trabajo.

Sin embargo, en el terreno ético la obra de Scheler constituye un hito y, a pesar de los numerosos errores de su concepción, nadie que en el futuro pretenda penetrar más profundamente en el reino de la ética podrá dejar de considerar las verdades tan centrales desveladas por este autor.

2. La posición de Max Scheler ante el mundo de ideas católico

Cuando durante la guerra los escritos de Max Scheler se hicieron cada vez más conocidos en los círculos católicos, surgió en muchos la alegre esperanza de que este espíritu genial y rico estaba destinado en parte a redescubrir a la moderna humanidad verdades enterradas de la philosophia perennis y en parte a llegar, en la ética, la psicología, la sociología y la filosofía de la religión, a una filosofía que hiciera justicia a la plenitud y originalidad de lo que sólo a través del cristianismo fue desvelado al mundo en estos ámbitos. Esta expectativa se les reprochó con frecuencia a estos círculos. Se creyó reconocer en ella el conocido entusiasmo precipitado de los católicos alemanes que aclaman cada afirmación con resonancia católica de un no católico y que con un conocimiento insuficiente de los propios pensadores van detrás de aquél que viene de fuera. Cuando desde 1921 la filosofía de Scheler se alejó cada vez más del catolicismo y finalmente acabó en una filosofía declaradamente panteísta, este reproche se volvió cada vez más sonoro y se creyó reconocer en este resultado final el consecuente efecto de la anterior filosofía scheleriana, que, liberada ahora de sus tendencias catolizantes, mostraba su verdadero rostro. ¿Es justo este reproche? ¿No se basaba quizás el éxito de Scheler en razones objetivas más profundas? ¿Acaso no había en los escritos de Scheler desde 1912 hasta 1921, en su ética, en sus libros sobre la humildad y el temor reverencial, sobre el arrepentimiento, sobre el sentido del sufrimiento y otros muchos, pensamientos que representan realmente una brecha para la reconquista y recuperación del ideario auténticamente católico? La cuestión que hoy queremos considerar tras el temprano final de este espíritu grande y fecundo es la de la originalidad y valor de la filosofía de Scheler antes de 1922 y sobre todo la pregunta: ¿es católica esta filosofía en su dirección fundamental?

No obstante, primero queremos preguntarnos todavía: ¿cómo llegó a producirse el sorprendente giro en los pensamientos de Scheler después de 1922, que condujo en gran parte a una negación radical de sus tesis anteriores? ¿Fue dicho giro una configuración consecuente de tendencias ya latentes y que existían con anterioridad, o se da en su filosofía una ruptura y un vuelco total?

No es este el lugar de efectuar una discusión en detalle con la filosofía de Max Scheler para destapar los errores del Scheler tardío y separar lo imperecedero y objetivamente significativo en su filosofía anterior de las equivocaciones que ya se encuentran en ella. Esto debería realizarse más bien en una obra aparte. Aquí se pretende tan sólo mostrar cuáles son los motivos que provocaron el mencionado giro, así como cuáles fueron las ideas que adquirió el Scheler anterior y que más tarde serían saludadas con razón por los católicos como una luz filosófica y esperanzadora, en un tiempo en el cual el influjo inconsciente de erróneas doctrinas filosóficas modernas había oscurecido de muchos modos a los católicos la auténtica comprensión de la verdadera naturaleza y originalidad del pensamiento y el ethos católico.

Algunas necrologías de Scheler niegan esta ruptura. La más significativa de ellas, del profesor Eschweiler, se adhiere a la opinión ya expresada por Haecker hace algunos años en el «Hochland», y declara que Scheler nunca fue católico —una afirmación que, por lo demás, el mismo Scheler defendió insistentemente después de 1922— y pretende mostrar que tampoco la filosofía de Scheler había sido nunca católica y que por ello no existía ruptura alguna, sino que más bien un desarrollo unitario de pensamientos, que sólo ocasionalmente se cruza con el ideario católico para después volver a alejarse de él, recorre toda su filosofía. Otros consideran su vuelco como objetivamente fundado y como un «progreso» del que piensa más amplia y profundamente. Otros ven el giro condicionado por un efecto de ciertas imperfecciones en la anterior filosofía scheleriana, así, por ejemplo, por su fuerte énfasis de lo vital. No ignoran el vuelco radical en su filosofía, pero lo ven condicionado, si no en la cosa misma, sí en la consecuencia objetiva de las ideas filosóficas del Scheler anterior. Y hay otros, precisamente entre los católicos, que, si bien no se pronunciaron por escrito, ven en Scheler un charlatán espiritual que nunca tuvo una posición propia,

que sólo supo adaptarse hábilmente y con rapidez a las ideas de los mejores de sus contemporáneos, que iba a la moda espiritual y fue el más genial de los representantes del cambiante rostro de la misma.

Confieso que tengo por erróneas todas estas ideas y que me parece imposible encontrar una razón objetiva del vuelco o, mejor dicho, de la inversión total en la filosofía de Scheler. Esta no reside ni en conocimientos objetivamente reales y nuevos, ni en la realización consecuente de sus intuiciones precedentes. Lo que de cualquier modo parece muy inadecuado es denegar totalmente a Scheler un investigar filosófico serio y querer tildarlo de mero compilador. En su filosofía tiene lugar una ruptura que no cabe concebir de modo más radical, una ruptura en la que no se puede interpretar. Dicha ruptura hemos de entenderla sólo desde el Scheler hombre, desde toda la tragicidad de su naturaleza y de su destino vital.

El mismo Scheler que antes veía en la esfera de lo vital sólo la base de lo espiritual y para quien el valor de lo vital estaba subordinado incomparablemente al valor de lo espiritual, concibe posteriormente el espíritu como un «callejón sin salida», como impedimento de lo vital y de lo instintivo, donde él veía lo verdaderamente valioso. El mismo Scheler que se esforzó, frente a las concepciones de la psicología asociacionista, en destacar con claridad la persona libre espiritual en el hombre, que puso de relieve, frente a Kant, la naturaleza espiritual también de los actos emocionales como el amor, la compasión o la alegría entre otros y los distinguió con nitidez de las vivencias meramente vitales; el mismo que aludía una y otra vez a la inmortalidad del alma espiritual frente a las meras criaturas mortales como el animal o la planta, se aproximaba cada vez más a una subordinación de lo espiritual a lo vital instintivo, como la concibe Klages, y declaraba que la determinación del hombre como un ser dotado de razón era un invento de los griegos. El mismo Scheler que anteriormente afirmó poder constatar ya en el conocimiento natural el pecado original en el rostro de la humanidad y del mundo tal y como son ahora, apelaba más tarde al gran psicoanalista que despojó a la humanidad de su «complejo de culpa», y declaraba por tanto esta conciencia de culpa como una fantasía enfermiza y el dogma del pecado original como una parte integrante del «mito judeo-cristiano que ya no debe ser tomado en serio». El mismo Scheler que caracterizaba el panteísmo como un vergonzoso congraciarse

con Dios, y que separaba con tanta claridad la virtud cristiana de la humildad de la conciencia panteísta de la gota en el océano, cayó más tarde en una concepción panteísta, en la doctrina del «Dios que llega al ser» en nosotros, que tendríamos que realizar.

A las antítesis anteriores podrían añadirse otras muchas que resultan mucho más llamativas todavía para aquel que, como el redactor de estas líneas, estuvo durante años en estrechísimo contacto con Scheler antes de 1922 y conocía íntimamente su concepción filosófica de entonces, no sólo desde sus escritos sino también por numerosísimas declaraciones en discusiones y charlas.

Que existe una oposición insalvable entre las primeras concepciones de Scheler y las posteriores no puede negarse, a pesar de la semejanza de algunos planteamientos y resultados en ambos períodos. Ciertamente, hay tendencias en la filosofía temprana de Scheler que hallan una continuación en su filosofía posterior. Su actitud contraria frente a la voluntad y la transformación voluntaria de la propia persona, que él buscaba desacreditar como un «pedagógico tratarse a sí mismo», su antipatía contra los vínculos autoritarios, contra normas y leyes, que se refleja continuamente en su filosofía, levantan un puente hacia muchos razonamientos posteriores. Su negación de la fuerza probatoria de la existencia de Dios, su confusión de los límites de la revelación y el conocimiento natural son un germen de su gnosis posterior. Su negación de la posibilidad de captar personas objetualmente, su afirmación de que sólo se las puede conocer en la realización, es una raíz del panteísmo posterior. Sin embargo, todos estos puntos no constituyen el núcleo esencial y filosóficamente más significativo de sus escritos tempranos, no forman el punto en el que se presenta el verdadero y vivo contacto con la cosa, en el que el mundo del ser le hablaba, sino que constituyen un reflejo de su peculiaridad personal: una proyección inconsciente de su naturaleza en lo objetivo, un perderse en el disfrute de las propias singularidades. Y todas esas direcciones de pensamiento tan condicionadas personalmente no resultan en absoluto suficientes para explicar la misión posterior de las profundas y claras intuiciones en las que, más allá de la limitación de su actitud personal, captaba con genial intuición hechos objetivos y profundizaba, no con arbitrariedad constructiva sino aguzando el oído, en la estructura objetiva de

las cosas. La ruptura que se muestra en su filosofía después de 1922 no es exclusivamente de naturaleza material. También el modo de su filosofar se transforma cada vez más. En el lugar de indicaciones fenomenológicas, realizadas en estrecho contacto con la cosas, de la peculiaridad esencial de un contenido, las cuales, sin ser nunca completamente puras y siempre insuficientes sobre todo en la penetración, pueden encontrarse en gran parte en sus trabajos antes de 1922, se verifica un filosofar constructivo que violenta los fenómenos y que ya no es llevado por el contacto con la cosa; un filosofar que sigue siendo ingenioso e interesante, pero que, contrastado con el profundo penetrar en el mundo del ser de la época anterior, resulta pobre e insignificante. Lo que anteriormente habían sido carencias e impurezas de su filosofar se ha convertido ahora en verdadero principio, así sobre todo el gozar de simpatías y antipatías personales, la latente autodefensa, pero también el esquivar la verdadera penetración de los fenómenos y el esconder dicha actitud huidiza recurriendo a una vasta cantidad de ejemplos de los más diversos recintos del saber, que no obstante no ayudan en modo alguno a aclarar el problema filosófico. Las obras de Scheler después de 1922, comparadas con sus contribuciones anteriores, representan una enorme decadencia filosófica, un ir desde la profundidad hacia la amplitud.

Pero, ¿de dónde vino este vuelco?, ¿de dónde la decadencia en el filosofar de este espíritu genial y rico?

Se ha señalado repetidamente el dualismo en la esencia de Scheler, que en un lugar fue también caracterizado como una conexión demoníaca de «poderes telúricos» con «fuerzas de contemplación». Esta opinión es bastante imprecisa y muy vista desde fuera. No había realmente nada de lo que Scheler fuera más incapaz que de la auténtica contemplación, del reposar en Dios, de un sereno sumergirse en el mundo divino. Más tarde veremos que Scheler, en su desasosiego, fue absolutamente incapaz de toda entrega contemplativa. Su dualismo consistía más bien en la oposición entre una impulsividad sin control, por un lado, y una extraordinaria espiritualidad de su naturaleza por otro. Era, al mismo tiempo, un hombre instintivo en una medida extraordinaria, no solo en un sentido demoníaco, sino como un niño que se abandona a sus emociones instintivas sin crítica o impedimento alguno y es sencillamente inundado por ellas, y un hombre

eminentemente espiritual. No tenía nada de material, de satisfecho, sino que poseía, en su productividad sin reposo, en su mirada continuamente abierta, que era capaz de penetrar en cada situación hasta lo esencial y fecundo, algo de extraordinariamente espiritual. Incluso en situaciones frívolas y no espirituales, que ocasionalmente examinaba, introducía siempre un aire intensamente espiritual; la nobleza de este espíritu siempre despierto y delicado permanecía en todo momento perceptible. Pero su vida espiritual se agotaba casi exclusivamente en el contemplar y captar del mundo en su abigarrada plenitud. Una insólita debilidad de la voluntad, una no actualización de su capacidad volitiva frente al elemental dominio de los instintos, que aplaza todos los impedimentos, entraba con rapidez en total contradicción con dicha espiritualidad. Esta mezcla en su persona fue también lo que motivó su gran atracción por el ethos ruso y condicionó que se sintiera emparentado con el mismo, aun cuando lo misteriosamente demoníaco en la esencia rusa no estaba en él presente y su instintividad tenía algo mucho menos inquietante, quiero decir, más transparente.

Veremos enseguida la importancia que esa disposición dualista, que fue reforzada enormemente a través de diversos sucesos desafortunados de su vida en los años anteriores a 1910, ha tenido para el giro del año 1922. Aún más importante es una peculiaridad de su espíritu que permanece oculta a aquellos que no lo conocían tan íntimamente como el redactor de estas líneas. Se trata del hecho, señalado más arriba, de que para Scheler el conocer era la forma por excelencia de la vida espiritual. No en el sentido de un científico con (una) disposición puramente objetiva, en el que la ocupación unilateral con sus investigaciones conduce a una atrofia de la restante vida espiritual, sobre todo en la parte emocional de su vida, una modalidad de sapiente que encontramos demasiado a menudo en Alemania. Scheler estuvo sumamente alejado de ella. Tampoco en el sentido de un pensador en el que la sed de verdad reprime todo lo demás, en quien la naturaleza, el arte o los hombres desaparecen frente a este único deseo dirigido al conocimiento. Scheler tampoco tenía nada de eso. Por el contrario, su verdadero contacto con un contenido consistía en el conocimiento del mismo. Para él, el conocer no era el camino hacia la posesión de la verdad en la que se trata de reposar y a la que uno se entrega amando, queriendo y actuando, sino que el conocimiento mismo era para él

el más alto contacto posible con el objeto —en el conocer se agotaba su relación con las cosas—.

Con todo, este conocer no era un constatar lejano a la cosa, sino una posesión intuitiva de los fenómenos. El mundo le hablaba en plenitud evidente, y justamente en esta clara captación de las cosas en su peculiaridad transcurría su auténtica vida espiritual. Esto tuvo como consecuencia que el conocer se convirtió inconscientemente para él en fin en sí mismo, y no ya la posesión de la verdad. La conocida frase de Lessing, que Scheler rechazaba teóricamente, corresponde a un profundo rasgo esencial en él. Cuando había conocido algo, no empezaba, como para otros, el verdadero contacto con el objeto, el desposarse espiritual con él y los actos espirituales emocionales y prácticos que le siguen, sino que entonces había, en cierto modo, acabado con ello y su atención se volvía a nuevos objetos o intentaba contemplar de nuevo lo conocido desde otro lado, que objetivamente ya estaba superado con el primer conocimiento y por tanto resultaba innecesario. Esta actitud contribuyó no sólo al trágico desasosiego en su conocimiento y en su vida, que nunca le permitieron ser verdaderamente feliz, y al cambio objetivamente inmotivado en sus concepciones, sino que dicha actitud lo convirtió en un «ilusionista». El mundo se disolvía para él en «fenómenos»; consideraba más importante que algo estuviese frente a él viva y plásticamente como una imagen a que eso mismo fuera también verdadero.

Todo esto, sin embargo, no explica aun el hecho del giro radical en sus opiniones filosóficas. Ya en el tiempo anterior a 1922 existía esta misma actitud espiritual, como el dualismo mencionado más arriba. Ya antes de 1922 se había abierto el abismo entre lo que él conocía como correcto y aquello hacia lo que le arrastraba su vida instintiva desenfrenada. No obstante, en aquel entonces jamás intentó borrar su conciencia de culpa intentando fundar filosóficamente sus extravíos morales como comportamientos objetivamente correctos. El mismo conflicto trágico en su vida privada, que le condujo a su ruptura abierta con la Iglesia, ya había excluido una vez al entonces jovencísimo Scheler de la Iglesia, a la que se había convertido siendo un muchacho, cuando en 1898 se casó con una mujer divorciada. Y aun así nunca intentó en aquel momento justificar esta actitud personal a través de una propia metafísica anticatólica. Permaneció

en una posición de gran temor reverencial frente a la Iglesia, y su doctrina, la concepción católica de la vida y el ethos católico continuaron siendo un factor que condicionó profundamente su conocimiento, un ideal que anheló en sus mejores momentos. Cuando escribió la obra El Resentimiento en la construcción de las morales y destacó las ideas del amor cristiano al prójimo en todo su esplendor frente al amor al hombre de carácter meramente humanitario, se encontraba todavía fuera de la comunidad eclesial, del mismo modo que cuando escribió el libro Hacia la rehabilitación de la virtud, obra en la que mostraba vivazmente y en su verdadera nobleza las virtudes de la humildad y el temor reverencial frente a todos los soterramientos de la ética kantiana y de sus interpretaciones y tergiversaciones racionalistas. ¿Por qué no permaneció Scheler en la misma actitud frente a la Iglesia después de 1922 que antes de 1916, momento de su retorno a la comunidad eclesial? ¿Por qué derrumbó todos los resultados de su trabajo filosófico anterior, que de algún modo estaba en sintonía con la imagen cristiana del mundo?

Las causas del total abandono de aquellas ideas después de 1921, que anteriormente le habían sido tan preciadas, son de diversa índole. En primer lugar, ya no poseía, como en el pasado, la humildad de sentirse un hombre débil y pecador que no tiene la fuerza de vivir según el ideal de vida reconocido como correcto. Ya no era capaz de hacer frente al peso enorme de su conciencia de culpa. «No puedo soportar más sentirme siempre manchado», escribía en 1920, en otro contexto pero desde la misma situación general, al autor de estas líneas. A ello se añade que, después de todos sus grandes éxitos en lo externo, tenía una conciencia de sí mismo muy diferente a la del pasado, y que la situación general de su vida dificultaba en gran medida una tal actitud de humildad, al contrario que anteriormente. De este modo, su naturaleza recurría, sin llegar él mismo a ser del todo consciente, a la escapatoria de declarar erróneo el ideal cuya norma condenaba su comportamiento. Primero declaró la indisolubilidad del matrimonio como una falsa interpretación del pasaje del evangelio Mt 5,32. Afirmaba que esta concepción sólo había penetrado más tarde en la Iglesia. Luego llegó a caracterizar a la Iglesia tan solo como el mayor poder cultural y moral digno de veneración y, sin embargo, le arrebataba su carácter absoluto de autoridad religiosa. Algunos años después hablaba ya del «mito judeo-cristiano» que hoy ya nadie puede tomar totalmente en

serio, y del cristianismo como el mayor peligro para el Occidente aparte del bolchevismo. Finalmente, del Dios personal, creador del mundo, que nos ha creado a su imagen, pasó a un «Dios que llega al ser en nosotros» al que nosotros tendríamos que redimir. ¿Quién podría pasar aquí por alto la autodefensa desesperada para la cual ningún destronamiento del ideal frente al que su conciencia no podía sostenerse era suficientemente radical?

Como segunda causa hay que añadir la ya mencionada incapacidad para permanecer en posesión de la verdad. Ello le facilitó no sólo esta ruptura con sus ideas anteriores y le hizo vivir el cambio constante como un disfrute vital desencadenado de su peculiaridad espiritual —se sentía igualmente liberado de la obligación que para él hubiera significado un reposar en la verdad—, sino que fue también el motivo más profundo de que el contenido sobrenatural de la Iglesia le permaneciera velado y que, después de su regreso a la comunidad eclesial, aquello que anteriormente le había atraído desde una cierta lejanía lo decepcionara. No era capaz de pasar de la actitud cognoscente a la entrega amorosa a Dios y a la vida de la fe, y por ello tampoco nunca pudo experimentar y reconocer el misterio sobrenatural de la Iglesia, que sólo se desvela a aquel que ha superado el ver desde fuera propio de la persona que permanece en la actitud cognoscente puramente natural. La fuerza iluminadora y atrayente en el rostro de la Iglesia del ethos católico y de la imagen católica del mundo, que ella muestra también a aquel que aún no ha penetrado en su misterio, le habló todavía más vivamente mientras su comportamiento puramente cognoscitivo hacia el ente no fue conducido ad absurdum merced a su vuelta a la Iglesia. Pues aquí se dirigieron hacia él exigencias cuyo cumplimiento su estructura espiritual le dificultaba extraordinariamente. En ello se mostraba la insuficiencia interna de esta actitud del modo más radical; aquí dicha actitud le cerraba no sólo la vida beata del ser miembro del cuerpo místico de Cristo, sino también el conocimiento de lo más auténtico en la Iglesia, que dota de vida a todo lo que le atraía y para cuya captación poseía un don peculiar.

Si su filosofía después de 1922 se nos representa como autodefensa que conduce a la construcción arbitraria en lugar del penetrar humilde en el mundo del ser a través de una filosofía orientada objetivamente, permanece la pregunta: la filosofía de este peculiar espíritu que derrochaba talento,

¿era antes de 1922 tal que podía ser saludada como feliz esperanza desde el bando católico?

La estructura de su espíritu, que ya caracterizábamos más arriba, muestra suficientemente que a su filosofía siempre le tuvo que faltar algo que debe poseer una filosofía católica: la seriedad total en el anhelo de la constatación de la verdad que, por una parte, no convierte nunca al proceso de conocimiento en un fin en sí mismo, y por otra parte posee el temor reverencial frente a toda realidad concreta, que nos obliga a hacer justicia a su verdadera naturaleza y a no captarla meramente como portadora de un fenómeno. Con otras palabras, el ilusionismo metódico de Scheler es absolutamente incompatible con una filosofía católica. Lo lúdico que también estaba escondido en su filosofar y que a menudo le hizo poner lo interesante y significativo por encima de la verdad, que lo hacía apresurarse continuamente a aspectos siempre nuevos; la incapacidad de avanzar gradualmente desde una verdad conocida hacia lo nuevo que se construye sobre ella —todo ello impide también que su filosofía anterior pudiera ser denominada católica—. Scheler tampoco fue nunca un fenomenólogo completo. No era capaz de progresar hacia una visión de esencias pura, tal como muestran ejemplarmente los escritos de Adolf Reinach. Lamentablemente, fenomenología es de nuevo hoy un término muy ambiguo y la actual concepción gnoseológica y metafísica de Edmund Husserl, como ya apareció en sus Ideas, no tiene casi nada en común con la fenomenología de la primera edición de las Investigaciones lógicas de dicho autor, y que aparece del modo más puro en los escritos de Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Conrad-Martius y del redactor de estas líneas. La fenomenología —el nombre elegido es desafortunado y da ocasión a malas interpretaciones— es, en realidad, sólo la forma básica gnoseológicamente fundamentada de un análisis de esencias puramente objetivo e intuitivo, como fue ejercida por todos los grandes filósofos cuando llegaban a sus intuiciones clásicas y pertenecientes a la philosophia perennis, trátese del descubrimiento de la cognición de esencias en Platón, de la diferencia entre substancia y accidente en Aristóteles o del conocimiento del «cogito ergo sum» de Descartes. La exigencia de cubrir todos los conceptos a través de una reducción a un fundamento intuitivamente dado y de avanzar en todos los recintos del ser exentos de prejuicios y de presuposiciones no fundadas en el contacto intuitivo con las cosas hacia las ideas que fluyen de la

esencia de los contenidos respectivos, presupone por una parte un análisis atento y penetrante que era completamente extraño al pensamiento de Scheler, como ocurre con toda la seriedad en la búsqueda de la captación del hecho objetivo de la que, como mostrábamos más arriba, carecía igualmente Scheler. Por ello, nada sería más necio que contemplar en el supuesto «método fenomenológico» de Scheler un momento incompatible con la filosofía católica. Al contrario, si Scheler, quien respecto al contenido de su teoría del conocimiento puede ser llamado ampliamente fenomenólogo, lo hubiera sido también en lo que al método se refiere, hubiera poseído las condiciones cuya ausencia era culpable de que no pudiera ser filósofo católico. Aquí me limito expresamente a las peculiaridades situadas en su estructura espiritual y en su método. A afirmaciones referentes al contenido, también en su primer período, que son incompatibles con una filosofía católica, sea cual sea su forma en lo individual, ya he aludido brevemente al comienzo. Dichas afirmaciones tuvieron que mostrar desde el principio al espectador agudo que en Scheler se dan direcciones de pensamiento que lo separaban ampliamente de una filosofía verdaderamente católica. No obstante, Scheler poseía una mirada peculiar e intuitiva para gran parte del ideario auténticamente católico. Precisamente ahí su gran talento le permitía aproximarse al verdadero análisis de esencias. Poseía en una medida poco común la capacidad de distinguir en este recinto lo auténtico de lo falso y de esa manera actuar providencialmente en la reconquista de ideas enterradas. ¿Quién podría negar que Scheler consiguió claridad en un punto central en la elaboración de la idea cristiana del amor al prójimo frente a la idea humanitaria del amor común a la humanidad, que para nada existía en la filosofía de los católicos del tiempo actual? ¿Quién no vería que él fue el primero en romper verdaderamente el desafortunado hechizo de la ética kantiana, que también había tenido repercusión en el tratamiento filosófico de la ética por parte de católicos; que su idea de una ética material a priori o su intuición de la importancia del fenómeno material del valor fue un gran hecho filosófico, que corresponde totalmente a la actitud católica; que a través de ello abrió la posibilidad en una medida mucho mayor que en el pasado de hacer justicia filosóficamente a la singularidad de las virtudes en general y de modo especial a las virtudes cristianas y a todo el ethos cristiano, y de comprender filosóficamente este último en su viva plenitud y en su singular nobleza? Yo sólo digo que él le ha abierto a la ética la posibilidad, pues

dicha posibilidad él mismo no la ha realizado más que en momentos puntuales, y tan sólo hasta un cierto grado. Y aun así ha visto individualmente en muchos problemas lo esencial con una mirada tan certera —recuerdo sus trabajos sobre lo específico del ethos capitalista, sobre la sana disposición del hombre frente al trabajo, la investigación de la actitud de la auténtica indulgencia en contraposición a la «ataraxia» estoica, los magníficos trabajos sobre el arrepentimiento y otros muchos— que a través de ello le ha dado a la filosofía católica mucho más que otros, a los que, sin estar en flagrante contradicción formal con el ideario católico, les falta la fuerza filosófica para una verdadera comprensión de la peculiaridad específica de la actitud y postura cristianas. Scheler ha reconducido nuevamente la filosofía en muchos ámbitos de planteamientos estériles y sin vida hacia un nivel de problemas mucho más profundo; ante todo ha liberado el camino para una filosofía que hace justicia a la totalidad del ser, y todo ello iba realmente en la dirección de un ideario auténticamente católico. No conviene en modo alguno caracterizar todo ello como «catolizar», como un mero y ocasional cruzarse con razonamientos católicos. ¡Qué idea tan profunda y auténticamente católica, en modo alguno evidente para los católicos de nuestro tiempo, subyace a la división scheleriana de los cuatro tipos de grandes hombres, pertenecientes respectivamente a una más alta categoría de valor, el santo, el genio, el héroe y el técnico! ¡Qué jerarquía de valores tan acorde con el ethos católico se muestra en muchos lugares de su filosofía! La insistencia del valor incomparablemente más alto de cada alma inmortal frente al valor propio de comunidades como la nación o el Estado que, aunque longevas en la existencia terrena, son sin embargo mortales; el claro conocimiento de la terrible violación de la persona por la cosa en nuestra moderna jerarquía vital, y muchas otras cosas.

Quien exige de una filosofía que sea no sólo interesante, ingeniosa y nueva, quien la pondera según la amplitud y profundidad con la que penetra verdaderamente en la naturaleza del ser e ilumina nuevos hechos esenciales, reconoce la inmensa distancia en los trabajos filosóficos antes y después de 1922, ve qué derrumbe filosófico se expande por las obras tardías a pesar de toda dialéctica cegadora, cómo entran artificiosas construcciones y una intrepidez lúdica, pero a veces también tópicos triviales indignos de su espíritu, en lugar de las claras ideas, llevadas por una intuición de la cosa,

propias del período anterior. No pretendemos decir que no sólo lo que en cuanto al contenido perdura en la filosofía de Scheler son los conocimientos que corresponden a una actitud católica —una obviedad para todo católico —, sino que ellos son también aquello en lo que él fue realmente genial, donde su grande y profuso talento, liberado de extrañezas lejanas a las cosas y condicionadas personalmente, obró creativamente. Y así debemos concluir diciendo: lejos de poder echar en cara a los católicos el hecho de que saludaran a Scheler con una esperanza alegre, hubiera sido más bien un signo lamentable de falta de previsión, una falta total de «instinto» católico si no hubieran reconocido que el primer Scheler tenía mucho más que decirnos, mucho más que aportarnos, y que sus ideas, allí donde eran más verdaderas y profundas, procedían de un mundo de ideas católico. Scheler no ha «catolizado» temporalmente, él no sólo dio, en el curso de su desarrollo filosófico, ocasionalmente con ideas que están en contacto con el ideario católico y de las cuales después se separó, sino que tanto toda su vida como su verdadero trabajo filosófico solo se pueden entender realmente desde su posicionamiento hacia la doctrina y el ethos católicos. Ahí se encuentran sus vivencias fundamentales, ahí la fuente de sus ideas verdaderamente fértiles y profundas, ahí el punto desde el que, positiva o negativamente, su conocimiento fue condicionado. Es cierto que nunca llegó a penetrar el misterio auténtico, que lo realmente sobrenatural le permaneció siempre velado. También después de su retorno a la Iglesia en la Pascua de 1916 continuó, en cierto sentido, siendo una persona externa. Los sacramentos, la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, la eucaristía, el santo sacrificio de la misa y mucho más son un mundo que le permaneció siempre velado. No obstante, el ethos católico y la dirección básica de la metafísica que está presupuesta inmanentemente en el dogma católico formaron el compás de su vida y de su pensamiento; constituyeron lo que fue verdaderamente serio para este espíritu inquieto, cambiante y a menudo lúdico, lo realmente auténtico en él, aquello que anhelaba y que hizo fructificar profundamente su pensamiento. Toda su filosofía después de 1922 no es nada más que un desesperado e impotente querer destronar aquello frente a lo cual su vida no podía mantenerse, un querer liberarse de la presión de la conciencia de culpa que en lo más profundo del alma nunca se apartó de él, una voluntad de esconderse de Dios, porque por una parte no encontraba la fuerza de someterse a su mandamiento y, por otra, porque no podía soportar sentirse siempre manchado.

Las repetidas y tardías afirmaciones de Scheler de que nunca se había sentido católico no cambian nada de lo anteriormente afirmado. Pues prescindiendo de que afirmó exactamente lo contrario en numerosísimas declaraciones personales y cartas anteriores a 1921, y dejando a un lado el hecho de que en 1916 volvió a confesarse y a comulgar después de muchos años, y de que esto lo vivió como un retorno explícito a la Iglesia, es poco importante, en una naturaleza que llegaba hasta lo enfermizo en sus autoengaños, lo que afirmara sobre el papel de la Iglesia en su vida en un momento en que le era deseable negar la magnitud de dicha influencia. Ciertamente, y de modo inconsciente, declaró en sus protestas tardías algo verdadero, esto es, que él nunca llegó a penetrar la vida católica auténtica. Lo que sin embargo pretendía decir con ello, o sea, que él tampoco en el pasado se hubiera sentido nunca subjetivamente católico, era falso. Sobre todo hallamos un grave autoengaño si nos referimos a sus declaraciones acerca del papel que el mundo católico desempeñó en su vida. La tragedia en su vida no la constituye el hecho de que se tuviera que desligar de su mundo anterior y de sus pasados correligionarios «siguiendo su convicción con un corazón que sangra». Tal tragedia, de la que habla Landsberg, no existe en él. La verdadera tragedia de este gran espíritu profuso y obsequiado por Dios la señala más bien, como en un presentimiento de todo lo que estaba por venir, él mismo en aquel momento en una declaración en otoño de 1919:

«Sabes —me decía seriamente en un paseo, tras haber hablado sobre muchos asuntos personales— me siento a mí mismo como un niño no educado, que siempre camina hasta el abismo, pero que una y otra vez es recogido por Dios en su infinita misericordia justo antes de caer y, aun así, me aparto continuamente de la misericordia divina. Pero un presentimiento terrible me dice que en algún momento la paciencia de Dios se agotará, que no me volverá a rescatar, sino que me dejará caer en el abismo». El desarrollo de su vida terrena, que se presenta como acabada frente a nuestros ojos, parece, en cuanto podemos comprenderlo con nuestro ojo humano, dar la razón a aquella intuición suya. Sin embargo, sabemos que la misericordia divina es más grande de lo que él podía ponderar en aquel momento, y de lo que todos nosotros llegamos a comprender. Esperamos que ella lo haya salvado ya del abismo eterno y que la luz cuyo resplandor formó el compás de su vida y frente a cuyo esplendor mantuvo más tarde

los ojos cerrados, brille clara para este espíritu noble, para este, a pesar de todas sus debilidades, buen hombre.

Que aquel que nunca descansó en posesión de la verdad, que anduvo por esta vida intranquilo y desgarrado, haya encontrado en la visión de la Verdad Eterna la paz perpetua.

3. Max Scheler como personalidad

Cuando la noticia de la repentina muerte de Max Scheler se extendió por Alemania y más allá de sus límites, muchos se hicieron conscientes de cuán grande, derrochadoramente talentoso y genial espíritu desaparecía con él. Cualquiera que fuese la opinión desde la que llegaron las numerosas necrologías que se escribieron sobre él, todos estaban de acuerdo en una cosa: con Scheler se iba no un docto que, como muchos otros, había «contribuido» en uno u otro campo de la filosofía, sino una figura que sobresalía del grupo de los hasta ahora maestros alemanes corrientes de filosofía, un filósofo en el sentido más completo y verdadero del término, una personalidad rica, viva y espiritual.

No es mi intención examinar aquí la filosofía de Max Scheler en cuanto a su valor duradero, ni la dirección fundamental de sus pensamientos, ni siquiera someter a crítica o apreciación los resultados individuales de su investigación en los diversos períodos de su vida; ese trabajo no se puede realizar en el marco de un artículo y se le debería destinar un libro en exclusiva. Es más bien la estructura de este espíritu extraordinario, su personalidad filosófica, que está vinculada estrechamente con su obra, y esta persona rica, curiosa y dificilísima de comprender lo que quiero intentar hacer aparecer aquí frente a nuestro ojo espiritual.

Scheler no era un investigador en el que el análisis filosófico abarcase por completo su actividad científica y que se encontrase por lo demás en una relación mediocre e inofensiva frente al mundo y la vida. Lo que captaba del mundo en su vivir inmediato no se limitaba a fenómenos accesibles a todo hombre medio, como es el caso en muchos investigadores filosóficos cuyo ir más allá del nivel espiritual del hombre medio consiste en la penetración filosófica de un material generalmente accesible en sí. Su ojo espiritual captaba también en su vivencia inmediata más cosas y más significativas que otros. El material que se presentaba a su análisis filosófico ya estaba lleno de fenómenos más profundos y llenos de

contenido, fenómenos que permanecen ocultos a la mirada del hombre ordinario. Ello lo sitúa en relación con grandes personalidades espirituales que no eran científicos, como sobre todo poetas. Para el ideal de un filósofo es, sin embargo, indispensable, aunque muchos lo tomen por erróneo, el hecho de que se trate de un fenómeno que incluso cualquier estúpido conoce, y que responda de su adecuación objetiva. Y además Scheler tampoco era un pensador para el que el análisis específicamente científico del mundo representara la relación primera con él, un tipo entre los que también podemos contar a tan grandes espíritus como Kant. Más bien podemos afirmar que su análisis filosófico no va a menudo más allá de la mirada del fenómeno especial que ya se le había manifestado en su relación viva con las cosas. Por otro lado, todo comentario que hiciese en una cafetería, dando un paseo, en el teatro, en el baile o en cualquier otro lugar poseía una nota filosófica, revelaba el ojo espiritual abierto y de diáfana receptividad que llegaba a alcanzar lo especial y característico en cada situación y lo destacaba en su significación general. Ello hacía de Scheler una personalidad espiritual poco común que en toda situación, incluso en una banal, propagaba un aire espiritualmente noble. Nunca olvidaré el tremendo hechizo que provocó sobre mí nuestro primer encuentro personal en el año 1907. Era la celebración de despedida de uno de los docentes que pertenecía a nuestro círculo filosófico. El resto de asistentes, entre ellos destacadas personalidades filosóficas, conversaban en modo corriente; él, sin embargo, me atrajo de inmediato a una conversación profunda e interesante que lo llevaba a uno más allá de la atmósfera social que dominaba totalmente la situación. La totalidad hechizante de sus pensamientos siempre sustanciosos se desplegaba sin que hubiéramos hablado sobre problemas filosóficos en sentido estrictamente científico. A ello se añadía la amabilidad única con la que era capaz de colmar a las personas a las que se dirigía expresamente. Me fui a casa como embriagado; y los muchos años que pasamos unidos en estrecha amistad permaneció vivo en todo momento este hechizo de su espíritu. Nunca era aburrido, apático, trivial. En cada instante la auténtica atención filosófica atravesaba su ser.

Sus obras respiran también esta peculiaridad de su espíritu, aunque en una medida incomparablemente más elevada los trabajos anteriores a 1922, en los cuales aún no se han introducido entre el mundo y su captación

gnoseológica del mismo momentos subjetivos y condicionados por su destino personal. Estos trabajos muestran la mirada pura de un hombre que ya en sus relaciones vivenciales con el mundo había llegado hasta lo pleno y significativo. En ellos nos vienen al encuentro una vivacidad y el aroma de lo inmediatamente captado que son posibles sólo en un espíritu para el que el conocer filosófico no permanece limitado al marco de la investigación científica, sino que pertenece totalmente al pulso de la vida espiritual y que brota en sólida coherencia del contacto vivencial con las cosas.

Una inmensa fecundidad le caracterizaba. No solo en la desbordante abundancia de sus pensamientos en los distintos ámbitos, sino también en lo respectivo a la forma de los mismos. El género de sus planteamientos era de tal índole que estos, sobrepasando ampliamente los resultados a los que él mismo llegaba, continuaban siendo significativos. Aún en el caso de que a menudo el resultado fuera inexacto o erróneo, a través de su tesis había logrado una irrupción en una problemática más profunda, en un abrir y cerrar de ojos había apartado impedimentos que habían paralizado la investigación de los hechos reales y habían erigido un muro frente a los problemas que realmente eran importantes, a causa del cual muchos en el mismo ámbito antes que él habían permanecido atascados en preguntas estériles e insustanciales, sin siquiera suponer los problemas pertenecientes a dicho campo.

Sería del todo incorrecto pensar que el mundo de pensamientos de Scheler es solamente ingenioso. No obstante, quien crea que toda vivacidad del pensamiento, que hace a uno sentir aún la frescura misma del objeto, es un testimonio contra la seriedad científica de una cosa, puede tener a Scheler por un publicista y no por un filósofo. Y ciertamente Scheler tenía mucho de publicista, pero iba mucho más allá. Multitud de sus pensamientos eran muy ricos filosóficamente, no una mera iluminación atractiva y fugaz de un objeto, sino una captación de lo fundamentalmente esencial.

Sin embargo, la estrecha conexión de su mundo filosófico de pensamientos con su vivir se presenta en él no sólo en un sentido positivo. Muchos de sus pensamientos no son el resultado de una captación humilde del hecho objetivo, sino el reflejo de sus simpatías y antipatías personales —a veces

incluso se puede reconocer con claridad en algunas supuestas leyes de esencia la dogmatización de peculiaridades y carencias personales—.

Scheler poseía una confianza en sus impresiones absolutamente carente de crítica. Si algo se le presentaba vivo y plástico, estaba por completo convencido de que tenía que ser así, y las razones contrarias más irrefutables y objetivas que se hacían valer frente a él no eran capaces de tambalear su convicción. Scheler abandonaba su error sólo cuando en otra circunstancia una nueva impresión relevaba a la anterior y esta quedaba rebatida, pero asombrosamente sin volverse por ello, a partir de ese momento, ni un ápice más crítico en sus impresiones. Volveremos a encontrar este rasgo en el carácter de Scheler. También en el ámbito filosófico carecía de la sana desconfianza contra sí mismo y contra el canto de sirena de sus instintos y tendencias. De la misma manera en que rechazaba tratarse a sí mismo «pedagógicamente», o sea, comprobar críticamente lo que le sugerían sus instintos y tendencias, y enfrentarse a ellos voluntariamente desde su persona libre y espiritual, en el caso en que aquellos resultaran falsos, tampoco quiso decidirse, en el ámbito del conocimiento, a comprobar posteriormente si aquello que en una situación se le presentaba como patente se trataba de verdad o de apariencia.

Dos propiedades fatales de su espíritu están estrechamente vinculadas a lo anterior. En primer lugar, el hecho de que en él no se llegaba casi nunca a un análisis filosófico verdadero, a un penetrar inexorable de cualquier problema. Tenía, igualmente, tan solo «ocurrencias», es decir, esto o aquello le deslumbraba, y un instante después lo bosquejaba, lo anotaba. Le faltaba el verdadero «trabajo» filosófico. Solo que las ideas con las que era obsequiado, sin verdadero trabajo, eran tan ricas, serias y centrales que de ningún modo sus libros tenían carácter meramente aforístico. Estas ideas permanecen protegidas de ello a través de su profundidad e índole clásica. Por otro lado, le falta una penetración filosófica como la que nos viene al encuentro de modo ejemplar en los trabajos de Adolf Reinach. Como ya he afirmado anteriormente, en cada página, realmente casi en cada frase de sus escritos se encuentran errores filosóficos, sin mencionar imprecisiones, concepciones dudosas o citas equivocadas. Con una tremenda ligereza podía lanzar afirmaciones de la mayor magnitud no solo sin fundamentarlas sino sin que estuvieran relacionadas en lo más mínimo con los resultados

correctos expuestos anteriormente. En incontables ocasiones hallamos en él primeramente intuiciones profundas en una verdad a la que, a continuación, se adhieren de modo absolutamente innecesario las conclusiones más erróneas, y ello con tanta naturalidad como si se tratara de una conclusión evidente. Con frecuencia se encuentra en lugar de una argumentación el recurso a un vasto material de los más diversos campos del saber que debe desviar igualmente de la pregunta por la argumentación. Este rasgo se intensifica más y más en el período de decadencia filosófica después de 1922 —piénsese en el capítulo sobre la empatía en Esencia y formas de la simpatía y los «papagayos rojos» allí mencionados—, y a menudo a ello se añade un vergonzoso coqueteo con conocimientos de otros ámbitos del saber que, considerados más de cerca, están muy dudosamente fundamentados y en la mayoría de las ocasiones tomados sin espíritu crítico de un libro o artículo leído poco tiempo antes.

Pero más importante es todavía un segundo aspecto que se hallaba en la base de su confianza ciega en sus impresiones subjetivas. Se trata del hecho de que para Scheler el verdadero anhelo de poseer la verdad condicionaba menos su pensamiento que la alegría del contacto gnoseológico con fenómenos interesantes y significativos. Lo llenaba una sed impresionante de conocer siempre cosas nuevas y de ganar nuevos aspectos. La trágica inquietud del hombre Scheler está estrechamente vinculada a ello. No podía descansar en la posesión de la verdad, entregándose amorosa y volitivamente al objeto conocido, sino que al instante se sentía impulsado hacia nuevos conocimientos tan pronto como había conocido algo; pero no debido a una sed insaciable por la captación de la verdad en toda su magnitud, sino por motivo de una necesidad constante de nuevas impresiones. La razón más profunda de ello la hallamos en que la relación espiritual de Scheler con el mundo se agotaba en su peculiar modo de conocimiento del mismo. Prescindiendo de su intensa y elemental vida instintiva y de sus tendencias, Scheler había, en realidad, acabado con un objeto una vez que lo había conocido. Para el hombre total el verdadero quehacer con la mayoría de los objetos comienza solo cuando los ha conocido. El captar la naturaleza de una obra de arte, de un hombre o de una verdad religiosa es el primer escalón del contacto espiritual con dicho contenido, sobre el que en adelante se construyen aún, en función del tipo de contenido, niveles ulteriores de comunión con el objeto: el auténtico

reposo en lo conocido, el dejarse penetrar por él, el amoroso entregarse a él, el conducirse según él en su querer y actuar, el querer, bajo circunstancias, realizarlo, si existe la posibilidad para ello y se trata de un bien aún no realizado.

En la naturaleza de Scheler existía aquí una singular carencia. La captación gnoseológica de la naturaleza de un contenido era para él el verdadero contacto con dicho contenido. Se aburría igualmente si aún tenía que perseverar en algo que él pensaba haber conocido ya. Y después no sabía qué hacer con ello. En esto se mostraba una profunda insuficiencia que nunca le permitió ser verdaderamente feliz. Ella tuvo la culpa no solo de la turbación interior, la agitación del que requiere continuamente de nuevas impresiones, sino que le hizo elegir cada vez más como verdadero fin el conocimiento mismo en lugar de la posesión de la verdad. Sin embargo, no un conocimiento que consistía en la práctica, convertida ya en deporte, de sus capacidades espirituales, tampoco un análisis filosófico que por hábito profesional no puede ser interrumpido en lugar alguno, sino el vivo tener nuevas impresiones, el ser beatificado, sorprendido y estimulado por impresiones nuevas y, por ello, vivas y directas para él. Esta falta de una búsqueda seria y última de la verdad irrumpía en él del modo más radical cuando se trataba de verdades históricas, de la constatación de hechos concretos e individuales. Un acontecimiento explica su relación con los hechos concretos de un modo característico: En una ocasión escuchamos juntos una conferencia extraordinaria de un conocido jesuita. Scheler estaba entusiasmado y más tarde me aseguró que admiraba de modo especial el entendimiento y la forma brillante de este hombre «malo», «frío» y «sin corazón». Dado que yo conocía bien al mentado sacerdote y sabía que era todo lo contrario de frío y malo, le aseguré que se estaba equivocando con él e intenté demostrarle mi réplica a través de hechos contundentes. Sin embargo él, que había visto al sacerdote por primera vez, no quería constatar a través de una verificación de mis razones cómo era el hecho en realidad, pues para él era mucho más atractiva esa supuesta tensión, ya que no quería destruir la impresión que le había proporcionado un fenómeno tan preciso e interesante. Posteriormente siguió manteniendo su opinión.

Quien lea las reflexiones de Scheler acerca de grandes personalidades históricas, volverá a encontrar allí este rasgo tan marcado que nos

presentaba la anécdota anterior. Compárese acaso la interpretación de las palabras de san Pablo en su obra sobre El Resentimiento en la construcción de las morales, en la que cree demostrar un resentimiento farisaico en el apóstol, debido a que ello encajaba de maravilla en su antítesis, aunque nadie que se haya adentrado con un órgano para la santidad en la figura de san Pablo dudará que es hasta irrisorio suponer resentimiento en tan gran santo. O váyase a contrastar su artificial interpretación de san Francisco y su amor por la naturaleza en Esencia y formas de la simpatía, donde se atreve a afirmar descabelladamente que antes de san Francisco el cristianismo no había entendido que la naturaleza en sí, en su belleza y grandeza, glorifica a Dios. Se la ha concebido exclusivamente como medio para el hombre, señor de la creación, el cual también solo a ella le puede conceder esta función, como si los salmos y la liturgia del Sábado Santo no otorgaran el más irrefutable de los argumentos en contra. Sin embargo, en ese lugar le convenía hacer uso de san Francisco para su fenómeno de la empatía y para él eso era más importante que la realidad fáctica. En relación con ello se encuentra la asunción completamente acrítica de muchas afirmaciones de autoridades de la más dudosa condición. Cuando leía algo de cualquier investigador —fuera un historiador o un científico— que le gustaba como fenómeno y le atraía como pensamiento, lo asumía como si se tratase de un hecho garantizado, sin continuar investigando en qué medida dicha hipótesis estaba probada, y de igual modo una afirmación contraria que le atraía y le gustaba como viva e interesante volvía quizás a sustituir sin demostración a la primera hipótesis.

Una peculiar paradoja atraviesa el mundo espiritual de Scheler. Él, que en la teoría rechazaba del modo más absoluto el ilusionismo, era personalmente un ilusionista sin límites. No solo confiaba, como hemos mencionado, ciegamente en sus impresiones, le importaba más —obviamente sin ser consciente de ello— poseer impresiones interesantes, significativas y sobre todo siempre nuevas que el hecho de que dichas impresiones correspondiesen a la verdad. Él, que reconoció tan claramente la objetividad del orden cósmico, era personalmente un subjetivista en medida inusitada, dependiente de sus actitudes momentáneas, que cambiaban casi diariamente. Así encontramos compartidos aspectos de luz y sombra en este rico y peculiar espíritu. El giro fatal en su vida y pensamiento en 1922 significa un desvincularse del vivo y auténtico contacto con la cosa y una

victoria de los vicios filosóficos y condicionados subjetivamente de su espíritu. Si alguien dijese de él que, en su período vital tardío, había «deshechizado» el mundo y abandonado sus ilusiones anteriores, ello sería, para quien conoció a Scheler de cerca, la pura inversión del verdadero estado de cosas. Los trabajos anteriores a 1922 estaban impregnados de ideas verdaderamente objetivas que su genio filosófico contemplaba libre de antipatías o simpatías personales. Más allá de todos los errores de fuentes que ya hemos mencionado, el mundo le hablaba en su estructura clásica con demasiada vivacidad como para que, junto a tesis construidas y marcadas subjetivamente, no hubiera contemplado problemas verdaderamente clásicos con una profundidad y plasticidad desacostumbradas. Su espíritu aún se dejaba fructificar por el mundo del ser. Sin embargo, después de 1922 se abandonó en ilusiones. No se encuentra ni un solo pensamiento que fuera llevado por lo objetivo como anteriormente. Todo se vuelve cada vez más construido, más subjetivo, más opaco, inauténtico, ya que en lugar del mirar filosófico y firme aparece la huida desesperada de la propia conciencia de culpa de un hombre desgarrado. Él no deshechizó el mundo sino que se hechizó un mundo propio que sin embargo se encuentra muy lejos del verdadero «encanto» del mundo de Dios.

Muchas de las propiedades del tipo espiritual de Scheler de las que hemos hablado eran también rasgos de su esencia que impregnaban su carácter. Así, la ciega confianza en sus impresiones, que lo convirtió como ningún otro en víctima de autoengaños. Era incorregible a través de experiencias. Tan pronto como sonaba nuevamente el canto de sirenas volvía a creer en el aspecto que se le presentaba y olvidaba que la isla en la que viven las sirenas está llena de huesos humanos roídos. No obstante, cuando había experimentado nuevamente a través de vivencias amargas la cruda realidad que se encontraba tras este aspecto, también se negaba a dejarse atar para casos futuros como Ulises. En ello veía un auto-tratamiento «pedagógico» del que se apartaba con indignación. Por ello su vida careció de toda continuidad. «Quiero recomenzar cada mañana mi vida, sin ataduras de ningún tipo que procedan de lo anteriormente vivido», me decía con frecuencia.

Se ha hablado mucho de lo demoníaco en Scheler. Ciertamente había en él tales rasgos, y la violencia elemental de sus impulsos sin control, que lo fueron desgarrando cada vez más y que siempre agravaron la discontinuidad en su vida, así como aceleraron el ritmo de su persecución de nuevas impresiones, tenía algo de demoníaco en su destrucción de esta personalidad rica y noble. Pero su impulsividad poseía al mismo tiempo algo de infantil. En su oposición contra los lazos de autoridad, en la necesidad de recomenzar cada día había también un rasgo infantil. Quien no llegó en Scheler hasta esta ingenuidad amable no lo conoció del todo. Una gran indefensión en las exigencias prácticas de la vida, que tenía algo de conmovedoramente extraño, como la fe ciega en sus impresiones, su rendición frente a todo lo agradable o el desorden sin límites de su vida, todo poseía al mismo tiempo un carácter amable e infantil. Recuerdo aún las escenas amables y extrañas de las que fui testigo, en las cuales Scheler soltaba las más violentas reprimendas, ya al cartero, ya a la propietaria, cuando no se apresuraba con el correo y le traía la correspondencia esperada. Debido a que le resultaba desagradable aceptar que la persona amada no había escrito ese día, dirigía con toda seriedad las más intensas acusaciones contra el cartero y la propietaria de que hubieran ocultado la carta. Scheler no se emancipó nunca de esta ingenuidad y, aunque ocasionalmente adoptaba un gesto de responsabilidad masculina, este no era totalmente auténtico.

También se encontraba en él la pillería de un niño que encuentra siempre un motivo disimulado para todo lo que quiere. En contraposición al niño estaba exclusivamente la especificidad de su espíritu sutil al servicio de la función de autoengaño. Lo que le resultaba incómodo se le representaba de otro modo en el recuerdo, podía jurar algo hoy y negar mañana, lleno de buena fe, haberlo dicho jamás. El ilusionismo y la discontinuidad se manifestaban también con fuerza en sus relaciones humanas. Scheler era muy dependiente de estar con personas, no quería ni podía estar solo. Su interés por los hombres y su peculiaridad era ilimitado. Por algo, como bien ha mostrado Eschweiler, el hombre estaba siempre en el punto central de sus problemas filosóficos y por el mismo motivo quiso escribir con su antropología su obra principal. Parangonados con el hombre, otros campos como la naturaleza y el arte resultaban absolutamente secundarios. Y sin embargo le faltó de modo considerable la posibilidad de relaciones

verdaderamente duraderas con personas como individuos concretos. Estos le resultaban interesantes e imprescindibles como tipos, —él disfrutaba la individualidad de los hombres como forma viva de ciertos tipos—. Después de algún tiempo, una persona cuya presencia durante un período le resultaba tan agradable y atractiva que todo el tiempo junto a ella parecía poco, dejaba de ser interesante para él y se apartaba de ella sin motivo alguno. La misma persona podía volverse «interesante» después de un tiempo más largo y entonces Scheler la volvía a incluir en su círculo. A menudo él mismo me aseguraba bromeando que los hombres, salvo algunas excepciones, eran para él como un «pequeño zoológico». También aquí el mismo anhelo apresurado de vivir siempre algo nuevo, de encontrar nuevos tipos interesantes —la misma incapacidad de reposar en la amante entrega a un hombre—. De igual modo, la forma principal del contacto espiritual frente a las personas era de nuevo la captación viva y plástica de su especificidad, y, una vez más, no el anhelo de hacerles justicia en su naturaleza, sino la alegría de la impresión viva y plástica que causaban, sin preguntar en qué medida esa impresión era al fin y al cabo adecuada. ¡Extraña paradoja en este hombre insólito! Él, que negaba filosóficamente la posibilidad de conocer a personas como objetos y afirmaba poder comprender el espíritu del otro como persona sólo en la realización de sus actos, veía generalmente a las personas siempre como objetos, gozaba de ellos como una imagen interesante y simpática, sin llegar jamás verdaderamente a «sentir-con» el otro. Quizás precisamente por ello pasó por alto la posibilidad de una captación de la otra persona objetual y que conspira con su especificidad en la auténtica comunidad del yo-tú, pues su cosificación del hombre no era en realidad más que un «gozar-desde-fuera» de su especificidad. Muchos hombres en su vida tuvieron exclusivamente la función de ser objetos de su incansable y comunicativa productividad espiritual. De modo azaroso se rodeaba con frecuencia de personas que nunca pudieron comprender su mundo espiritual y los abarrotaba de profundos pensamientos. Vivía tanto en sus pensamientos que no se daba cuenta mínimamente de que arrojaba «perlas a los cerdos». Scheler era todo menos un conocedor del hombre, a pesar de su interés insaciable por los hombres y sus géneros y de la cantidad casi inabarcable de sus conocidos. Y aun así poseía una vista poco común para comportamientos «típicos», una comprensión viva y luminosa de actitudes personales en lo general y en lo

particular, para la que los individuos concretos eran en primera línea tan solo ejemplos.

Y, no obstante, este hombre enigmático tenía también una profunda bondad de corazón. No solo era compasivo con otros, sino que era incapaz de guardar rencor a aquellos que le habían infligido una amarga injusticia. Poseía una amabilidad profunda y delicada que muy raramente le dejaba acercarse demasiado a otras personas. Sabía arreglárselas en cada momento de un modo amable con personas de distinta sensibilidad; como me contó hace poco su asistente el Dr. Rüssel, quien jamás escuchó de Scheler, en todos los años de su trabajo juntos, ni una palabra descortés u objetivamente ofensiva, aunque sus concepciones del mundo eran muy distantes.

En su relación con las personas tenía también una decidida nobleza. Muy lejos de él estaba la presunción de profesor, el aprovecharse de su rango superior o el abuso de otros en cualquier dirección. Tenía una profunda estima frente a la especificidad de cada hombre, y las palabras de Scheler, que Landsberg subraya en su necrología: «no me he comportado ni tan solo un segundo pedagógicamente frente a nadie», expresan muy correctamente esta actitud frente a las personas. Del mismo modo que no se trataba pedagógicamente a sí mismo, tampoco lo hacía frente a otros. Con todo, había igualmente, junto a su suspensión de la voluntad que recuerda a lo ruso, una falta de interés último, activo y ferviente por la salvación de los otros; era predominante una relación con las personas como figuras interesantes, peculiares y, bajo circunstancias, atractivas. La tragicidad profunda que desgarró y arruinó su vida y que finalmente también le separó de Dios en su conocimiento, así como su relación con las mujeres, no estaban fundadas solo en la insaciable atracción sexual, sino también en su profunda discontinuidad, en el hecho de que su auténtica vida espiritual se agotaba en la posesión gnoseológica de impresiones. No era un «don Juan» que, en su malvada alegría vital, no tuviera más deseo que el cambio continuo de nuevas aventuras amorosas; aun menos un Casanova. Sufría profundamente bajo una decepción que volvía una y otra vez y siempre tuvo la esperanza de encontrar a la mujer que lo pudiera atar. Deseaba enormemente salir del torbellino al que repetidamente lo arrastraban las numerosas tentaciones a las que, desprotegido, quedaba abandonado en la fe ciega en sus impresiones momentáneas. La incapacidad de reposar en lo

valioso aprehendido, de entregarse a ello amando y queriendo constantemente, fue el motivo más profundo, aquí también, de su infelicidad y de su turbación.

Scheler podía decir cosas profundas y espirituales sobre arte y cuestiones artísticas. Pero quien le conocía sabía que no poseía en sentido último una relación fuerte con el arte. En música y artes plásticas era evidente que dichas disciplinas eran capaces de decirle algo tan solo de modo muy indirecto. Pero también en el arte poética eran más bien la particularidad de ciertas actitudes espirituales y problemas psicológicos los que le cautivaban, es decir, todos los valores que se encuentran fuera del mundo propio y específicamente artístico de la obra de arte. También frente al arte le faltaba el reposo silencioso en la belleza; su contacto fundamental siguió siendo la captación gnoseológica de la particularidad de la obra de arte. Si bien siempre se experimentaba algo interesante y sustancioso cuando se hablaba con él sobre una obra de arte; si bien siempre tenía algo esencial que decir al respecto y la nobleza de su espíritu no se negaba tampoco aquí, para él el arte era, sin embargo, más bien oportunidad de conocimientos interesantes y profundos que un mundo válido en sí mismo, que nos abarca haciéndonos felices, como un resplandor de la belleza de Dios en el que nos sumergimos.

Este elemento era aún más llamativo en su relación con la naturaleza. Quien iba con Scheler a través de un paisaje bello podía observar cómo nunca se sumergía en la naturaleza escuchando verdaderamente con atención. Atravesaba, hablando de cualquier otro tema, y veía de ella lo necesario para ganar una cierta impresión característica que le interesaba desde el punto de vista del conocimiento.

Se ha planteado de diversos modos la pregunta acerca de si Scheler, quien después de 1922 se apartó cada vez más de la Iglesia y se convirtió en un decidido «no cristiano» y panteísta, fue alguna vez verdaderamente católico. Él mismo escribió en 1923 que nunca había sido «católico creyente» «según la medida de los teólogos», y desposeyó a la Iglesia en este contexto de su importancia absoluta. Esta afirmación no significa nada para aquél que conocía la discontinuidad y capacidad de autoengaño de Scheler. Todavía en 1920 me escribió: «Pues quiero vivir y morir en la

Iglesia, a la que amo y en la que creo». A partir de declaraciones aisladas de Scheler no se puede decidir de ninguna manera esta cuestión. Si yo hubiera conseguido aquí esbozar vivamente la particular insuficiencia en la naturaleza de Scheler, que reside en que en su forma de conocer las cosas se agota su relación espiritual con ellas, entonces el lector encontrará en ello mismo una respuesta acerca de la posición de Scheler con respecto a Dios. Alguien que no sabe salir de esta actitud, para quien la posesión de la verdad no supone el verdadero fin, sino el conocimiento mismo, alguien que es incapaz de reposar en la verdad que se le ha manifestado y de comenzar el verdadero desposorio espiritual con ella solo buscando conformarse más y más con ella, no puede ser nunca plena y totalmente católico. La postura única de aquel que se arroja de rodillas y dice con santo Tomás: «¡Señor mío y Dios mío!» y entrando en la comunidad del cuerpo místico de Cristo se vuelve consciente de que puede haber tan solo una única verdadera tarea para cada uno de nosotros, es decir, «morir», para que no «vivamos nosotros mismos, sino Cristo viva en nosotros», exige necesariamente un salir absoluto de esa eterna zozobra y de esa carencia egocéntrica de seriedad. Lo auténticamente sobrenatural en la Iglesia permaneció siempre oculto a Scheler no solo gnoseológicamente, sino también a su mirada genial e intuitivamente cognoscente. Nunca penetró en el Misterio. En este sentido tienen razón los que afirman que Scheler nunca fue católico. Sin embargo, se equivocan si creen que tan solo «catolizó» temporalmente y que sus pensamientos se cruzaron solo ocasionalmente con el ideario católico. El ideario católico, en cuanto se extiende a preguntas naturales, pero sobre todo la jerarquía católica de valores, el ethos católico y la imagen católica del mundo fueron la piedra angular de su pensamiento y de su vida. Su anhelo de ello y su amor hacia ello fueron no solo la parte más noble y auténtica de su esencia, en el conocimiento de partes importantes de ese mundo se desplegó también su verdadera genialidad filosófica. Aquí su conocimiento fue el más auténtico, el más fructífero y fundamentado objetivamente. Aquí su conocimiento fue el más libre de la mera proyección de propiedades particulares y de la fe ciega en sus impresiones subjetivas.

Con la disolución de ese mundo después de 1921 inicia un claro ocaso filosófico, pues ahora, en lugar de un contemplar humilde de lo objetivamente correcto, despreocupado de la propia insuficiencia, comienza

una autodefensa desesperada y una huida impotente del mundo que constituyó la piedra angular de su vida.

Solo quien reconoce esto entiende la verdadera tragicidad en la vida de Scheler. Él, que a través de la visión profunda para lo conforme al ethos católico y a través de la clara articulación de la actitud auténticamente católica frente a ilustradas excentricidades y soterramientos hizo encontrar a tantos otros el camino a la Iglesia, siguió siendo siempre —movido y llamado continuamente por este mundo santo— un extraño, incluso cuando en el año 1916 regresó totalmente a ella y se sentía personalmente católico creyente. Rehuyó ese mundo y buscó impotentemente destronarlo y arrojarse a una fe en una metafísica propia construida artificialmente, cuando, sin encontrar la fuerza para someter su vida a los mandamientos de Dios, ya no aguantó el peso de su conciencia de culpa.

Así se marchó —preso aun en la oscuridad de la huida de Dios—. Su repentina muerte cortó la vida turbada y desgarrada de este espíritu noble y derrochadoramente talentoso, antes de que —para nuestros ojos— se detuviera en su huida impotente de aquel «que conoce cuando nos sentamos y nos levantamos». Pero esperamos que el Señor de la vida y la muerte lo haya detenido misericordiosamente en su huida y lo introduzca en la luz cuyo resplandor potente en el mundo él comprendió con gran claridad en tantos lugares.

Índice

Introducción

1. Max Scheler como filósofo moral

2. La posición de Max Scheler ante el mundo de ideas católico

3. Max Scheler como personalidad

[1] Cf. Dietrich von Hildebrand, in: Ludwig J. Pongratz (Hrsg.), Philosophie in Selbstdarstellungen, Bd.1, Meiner, Hamburg, 1975, pp. 77-127: pp. 78-80.

[2] Cf. Dietrich von Hildebrand, Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge, Herausgegeben und eingeleitet von Karla Mertens. Verlag Josef Habbel, Regensburg, s.a.

[3] Cf. Dietrich von Hildebrand, Gesammelte Werke. Herausgegeben von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft. Verlag Josef Habbel, Regensburg/Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1971-1984, 10 vols.

[4] Cf. Alice von Hildebrand, The Soul of a Lion: Dietrich von Hildebrand. A biography by Alice von Hildebrand. Ignatius Press, San Francisco, 2000, p. 71. (Hay edición española: Alice von Hildebrand, Alma de león: Biografía de Dietrich von Hildebrand. Ediciones Palabra, Madrid, 2001.)

[5] Cf. Alice von Hildebrand, p. 73.

[6] Cf. Dietrich von Hildebrand, La filosofía y la personalidad de Max Scheler, p. 26.

[7] Ibidem, p. 26.

[8] Ibidem, pp. 37-38.

[9] Cf. Karol Wojtyla, Max Scheler y la ética cristiana, BAC, Madrid, 1982. En la bibliografía citada por Wojtyla en este trabajo encontramos los tres ensayos sobre Scheler que presentamos ahora traducidos al castellano.

[10] Ibidem, p. 39.

[11] Ibidem, p. 48.

[12] Ibidem, pp. 53-54.

[13] Ibidem, p. 85.

[14] Cf. Dietrich von Hildebrand, Über die christliche Idee des himmlischen Lohnes, in: Situationsethik und kleinere Schriften, Gesammelte Werke, Bd. VIII, Herausgegeben von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Verlag Josef Habbel, Regensburg/Verlag, W. Kohlhammer, Stuttgart, pp. 275-288.

[15] Cf. Michael Wittmann: Max Scheler als Ethiker, L.Schwann Druckerei und Verlag, Düsseldorf, 1923.

[16] Cf. Dietrich von Hildebrand, in: Ethik, Gesammelte Werke, Bd. II, J. Habbel, Regensburg, 1973, caps. 17 y 19. [Ética, Ed. Encuentro, Madrid, 1997].

[17] Con ello no se niega que todo lo moralmente exigido se encuentra en una relación especial a la voluntad de Dios, del señor absolutamente santo; que ello, como bien moral, está relacionado cualitativamente con Dios del modo más estrecho, y que representa de modo especial algo querido y exigido por Dios. No obstante, con ello no se diluye en lo más mínimo la fundamentación de la exigencia en la cualidad de valor. Consúltese sobre ello mi escrito siguiente: Das Wesen der echten Authorität, in: Situationsethik und kleinere Schriften, Gesammelte Werke, Bd.VIII, J. Habbel, Regensburg, pp. 209-219.

OceanofPDF.com